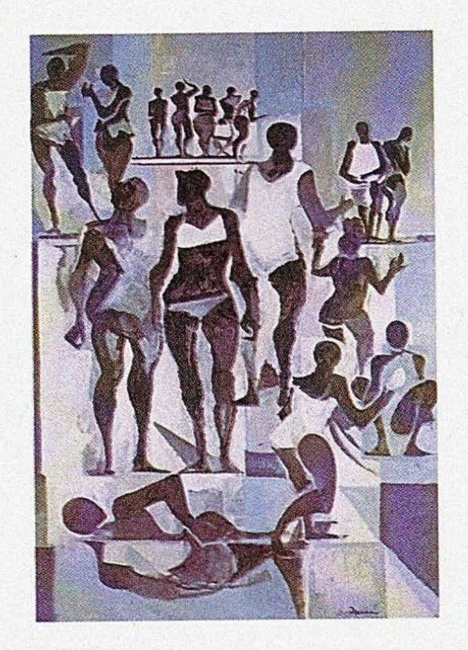
ميشال فوكو

تاريخ الجنسانية

III

الانشغال بالذات



ترجمة

محمد هشام

أفريقيا الشرق

ميشال فوكو

تاريخ الجنسانية

III

الانشغال بالذات

ترجمة
محمد هشام

أفريقيا الشرق

ترجم هذا الكتاب عن النص الأصلي :
Histoire de la sexualité (Tome 3)
Michel Foucault
Éditions Gallimard 1984

تأليف : ميشال فوكو
ترجمة : محمد هشام

عنوان الكتاب
تاريخ الجنسانية
III
الانشغال بالذات

رقم الإيداع القانوني : 2003/1484
ردمك : 9981-25-320-0

أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 022 - 13 98 25 022
الفاكس : 20 29 25 022 - 80 00 44 022
البريد الإلكتروني : E-Mail : afriqueorient@iam.net.ma

سأبدأ بتحليل نص فريد من نوعه، إنه كتاب «ممارسة» وحياة يومية ؛ وليس نصا للتفكير أو للتقنين الأخلاقي. فهو النص الوحيد، من بين تلك النصوص التي بقيت لنا من هذه الفترة، الذي يقدم عرضا ممنهجا بعض الشيء عن مختلف الأشكال الممكنة للأفعال الجنسية. وبخصوص هذه الأفعال، فإنه لا يصدر بصفة عامة بطريقة مباشرة وصريحة أحكاما أخلاقية ؛ ولكنه يبين عن ترسيمات تقديرية كانت مقبولة عموما. ويمكننا أن نلاحظ بأن هذه الترسيمات قريبة جدا من المبادئ العامة التي كانت تنتظم سلفا، في المرحلة الكلاسيكية، التجربة الأخلاقية للمتع. وإذن فإن كتاب أرتميدور يشكل علامة، ويشهد على خلود، ويؤكد طريقة جارية مألوفة للتفكير. ومن حيث أنه كذلك، فإنه سيسمح بقياس ما كان فريدا وجديدا جزئيا، في نفس المرحلة، في عمل التفكير الفلسفي، والطبي حول المتع وحول السلوك الجنسي.

I
منهج أرتميدور
(Artémidore)

إن « مفتاح الرؤى » (Clef des Songes) لأرتميدور هو النص الوحيد الذي بقي لنا، بتمامه، من أدب كان غزيرا في العصر القديم : أدب النقد الحلمي. فأرتميدور الذي يكتب في القرن الثاني للميلاد، يذكر هو نفسه عددا من المؤلفات (بعضها قديم) كانت مستعملة في زمانه : مؤلفات نيكوستراث ذي فيز (Nicostrate d'Ephèse) [1] وبانيازيس ذا ليكارناس(Panyasis d'Hlicarnasse)[2]؛ مؤلف Appolodore de Telmessos [3]؛ مؤلفات Phoebus d'Antioche [4]؛ وDenys d'Héliopolis[5]؛ وكتاب الطبيعية لـ Alexandre de Myndos [6]؛ ويشير أيضا إلى Aristandre de Telmessos [7]؛ ويرجع أيضا إلى الكتب الثلاثة من مطول Géminos de Tyr ، وإلى الكتب الخمسة لـ Démétrios de Phalère، وإلى الكتب الإثني والعشرين لـArténon de Milet [8].

يؤكد أرتميدور، وهو يتوجه إلى الشخص الذي أهدى إليه كتابه، وهو شخص يدعى Cassius Maximus — ولربما هو Maxime de Tyr ، أو أباه [9] الذي ألزمه بـ« ألاّ يترك علمه يضيع في النسيان »— ، يؤكد بأنه لم يكن له "أي نشاط" آخر غير الإهتمام، بالليل والنهار وبدون إنقطاع، "بتفسير الأحلام"[10].

1 - Artémidore, *Clef des Songes* (trad. A. J. Festugière), I, 2.
2 - *Ibid,* I, 2 ; I, 64 ; II, 35.
3 - *Ibid.,* I, 79.
4 - *Ibid.,* I, 2 ; III, 2 ; IV, 48 ; IV, 66.
5 - *Ibid.,* II, 66
6 - *Ibid.,* I, 67 ; II, 9 ; II, 66.
7 - *Ibid.,* I, 31 ; IV, 23 ; IV, 24
8 - *Ibid.,* I, 2 ; II, 44.
9 - أنظر في « مقدمة » الترجمة الفرنسية، ص .9 وC.A. Bchr في: A. J. Festugière 49
"Aelias Hristides and the Sacred tales" p. 181, Sq.
10 - Artémidore, *Clef des Songes,* II, Conclusion.

هل يشكل هذا تأكيدا تفخيميا مألوفا بما فيه الكفاية في هذا النوع من التقديم؟ ربما. وعلى كل حال، فقد قدم أرتميدور شيئا آخر مختلفا تماما عن تجميع للأمثلة الشهيرة عن التنبؤات الحلمية التي يثبتها الواقع. بل لقد إنشغل بكتابة مؤلف في المنهج، وهذا بمعنيين: بمعنى أنه كان يجب أن يكون كتابا مدرسيا قابلا للإستعمال في الممارسة اليومية، وبمعنى أنه كان يجب أن يكون أيضا مؤلفا ذا بعد نظري حول صلاحية الإجراءات التأويلية.

ويجب ألاّ ننسى بأن تحليل الأحلام كان يشكل جزءا من تقنيات الوجود. فبما أن صور النوم كانت تعتبر، على الأقل بالنسبة لبعضها، علامات عن الواقع أو رسائل عن المستقبل، فإن فك رُموزها كانت له قيمة ثمينة: بحيث أنه لم يكن من الممكن لحياة معقولة أن تستغني عن هذه المهمة. لقد كانت تقليدا شعبيا قديما؛ وكانت أيضا عادة مقبولة في الأوساط المثقفة. وإذا كان من الضروري التوجه إلى محترفي صور الليل العديدين، فإنه كان من المحمود أيضا أن يتمكن المرء نفسه من تأويل العلامات. فالشهادات عديدة جدا عن الأهمية التي منحت لتحليل الأحلام كممارسة للحياة، لا مناص منه لا في المناسبات الكبيرة وحسب، ولكن أيضا في المجرى اليومي للأشياء. ذلك أن الآلهة في الرؤيا تقدم نصائح وآراء، وأحيانا أوامر جلية صريحة. ولكن، حتى حين لا يقوم الحلم إلا بالإعلان عن حدث دون أن يعين أي شيء، وحتى حين نفترض بأن تسلسل المستقبل أمر محتوم، فإنه يحسن بنا أن نعرف مسبقا ما يسقع للتمكن من الإستعداد له: «إن الآلهة، يقول أشيل تاتيوس (Achille Tatius) في "مغامرات لوسبي وكليتوفون" (Les Aventures de Leucippé et Clitophon)، يطيب لها غالبا أن تكشف المستقبل للبشر في الرؤيا لا من أجل أن يتجنبوا المصائب لأن لا أحد يمكنه أن يكون أقوى من القدر، ولكن من أجل أن يتحملوا بسهولة أكبر آلامهم. لأن ما يحدث في آن واحد بشكل مفاجئ ودون أن نتوقعه إنما يضطرب الفكر تحت قوة الضربة ويغمره؛ في حين أن الذي نتوقعه قبل أن نخضع له قد يستطيع، بالتعود التدريجي، ان يضعف الحزن والغم.»[1]. ولاحقا فيما بعد، سيترجم سينيزيوس (Synésios)

1 - Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, I, 3.

وجهة نظر تقليدية تماما، حينما سيذكر بأن أحلامنا تشكل وحيا إلهيا « يسكن معنا »، ويرافقنا « في أسفارنا، في الحرب وفي الوظائف العمومية، في الأعمال الفلاحية، وفي الأشغال التجارية » ؛ لذلك يجب إعتبار الحلم بمثابة نبي دائم الإستعداد، ومستشار صامت لا يكل ولا يتعب » ؛ وإذن ينبغي لنا أن نهتم بتفسير رؤانا، كيفما كنا، « رجالا ونساءا، شبابا وشيوخا، أغنياء وفقراء، مواطنين عاديين وقضاة، سكان المدينة وسكان البادية، حرفيين وخطباء »، دون إمتياز « لا الجنس ولا السن، لا الغنى ولا المهنة » [1] . والحال أن بهذا الروح بالذات كتب أرتميدور "مفتاح الرؤى".

إن الأساسي بالنسبة إليه هو أن يدل القارئ بتفصيل على طريقة للعمل : كيف السبيل إلى تفكيك حلم ما إلى عناصر وإقامة المعنى التشخيصي للحلم ؟كيف العمل أيضا من أجل تأويل الكل إنطلاقا من هذه العناصر وإعتبار هذا الكل في فك رموز كل واحد من الأجزاء ؟ ومما له دلالة خاصة أن أرتميدور يقوم بمقارنة هذا مع التقنية التنجمية عند الكهنة : « فهم أيضا "يعرفون بماذا تتعلق كل علامة مأخوذة لوحدها » ؛ ومع ذلك، فإنهم لا يضعون تفسيرات حسب الكل أقل مما يفعلون مع كل جزء على حدة. » [2] . يتعلق الأمر إذن بمؤلف في "التأويل". وحيث إنه مركز كله تقريبا، لا على الغرائب التنبؤية للأحلام، ولكن على التقنية (techné) التي تسمح بإنطاقها بشكل صحيح، فإن الكتاب يتوجه إلى أصناف عديدة من القراء. فأرتميدور يريد أن يقترح أداة على تقنيي التحليل وعلى المحترفين؛ وهذا هو الأمل الذي يغري به إبنه، مستهدف الكتابين الرابع والخامس: فإذا هو "حفظ المؤلف على طاولته" وإحتفظ به لنفسه، فإنه سيصير « مفسرا للأحلام أحسن من كل الآخرين. » [3] . كما ينوي كذلك مساعدة أولئك الذين خاب ظنهم في المناهج الفاسدة التي يكونوا قد إختبروها، والذين قد تستهويهم فكرة التخلي كليا عن هذه الممارسة الثمينة جدا : فضد هذه الأخطاء، سيكون

1 - Synésios, *Sur les Songes,* trad.. Druon, 15 – 16.
2 - Artémidore, *Clef des Songes,* I, 12, et III, Conclusion
3 - *Ibid.* IV, Préface.

هذا الكتاب بمثابة علاج منقذ Therapeia Sòtèriodès [1]. ولكن أرتميدور يفكر أيضا في « كل وارد » من القراء الذين هم بحاجة إلى تعليم أولي [2]. وعلى كل حال، فلقد أراد أن يقدمه ككتاب وجيز للحياة، كأداة قابلة للإستعمال على مجرى الوجود وظروفه، وعلى تحليلاته حرص أن يفرض « نفس النظام ونفس التلاحق كما في الحياة نفسها. ».

على أن هذا الطابع لـ« موجز بالنسبة للحياة اليومية » واضح جدا عندما نقارن نص أرتميدور بـ"خطابات" أرستيد (Aristide) — هذا السقيم القلق الذي قضى سنوات طوالا في الإصغاء إلى الإله الذي كان يبعث إليه برؤى على طول الملابسات الغريبة لمرضه، والعلاجات العديدة التي كان يهيؤها لنفسه. يمكننا أن نسجل بأن ليس هناك تقريبا عند آرتميدور أي مكان للعجيب الديني ؛ وخلاف العديد من النصوص الأخرى التي من هذا النوع، فإن كتاب أرتميدور لا يتوقف على ممارسات علاج شعائري، حتى عندما يذكر، في صيغة تقليدية، أبولو دو دالديس (Appolon de Daldis)، "إله وطنه" الذي شجعه والذي أتى إلى رأس سريره وأمره « أو كان على وشك أن يأمره بتأليف هذا الكتاب » [3]. ومن جهة أخرى، فإنه يعنى بتسجيل الإختلاف بين عمله وبين عمل المفسرين أمثال جيمينوس دوتير (Géminos de Tyr)، وديميتريوس دوفالير (Démétrios de Phalère)، وأرتيمون دوميليت (Artémon de Milet) الذين دونوا تعليمات وعلاجات وضعها سارابيس (Srapis) [4]. لذلك، فالحالم النموذج الذي يتوجه إليه آرتيميدور ليس متعبدا قلقا ينشغل بالأوامر التي تأي من فوق، بل إنه فرد "عادي": رجل في معظم الأحيان (لأن أحلام النساء يشار إليها بصفة متاخمة كتنوعات ممكنة يغير فيها جنس الشخص معنى الحلم) ؛ رجل له أسرة، وأموال، وفي الغالب مهنة (فهو تاجر، وله دكان) ؛ وله أيضا خدم وعبيد (ولكن ترد الحالة كذلك التي لا يكون له فيها مثل هؤلاء). وتتعلق همومه الرئيسية، علاوة

1 - *Ibid.*, dédicace (الإهداء)
2 - *Ibid.*, III, Conclusion,
3 - *Ibid.* II, Conclusion,
4 - *Ibid.*, II, 44.

على صحته، بحياة وموت محيطه، بنجاح مهامه، وإغتنائه وإفقاره، وزواج أولاده، والمهام المحتملة ممارستها في المدينة. وإجمالا، زبائن متوسطين. فنص أرتميدور يكشف عن نمط للوجود وعن نوع من الإهتمامات خاصة بأناس عاديين.

ولكن للكتاب أيضا رهان نظري يثيره أرتيميدور في الإهداء إلى كاسيوس (Cassius) : إنه يريد أن يفند خصوم "علم" تفسير الأحلام ؛ ويريد أن يقنع الشكاك الذين لا يعتقدون أبدا بكل هذه الأشكال من العرافة التي نحاول بواسطتها أن نفك رموز العلامات المعلنة عن المستقبل. إلا أن أرتيميدور لا يحاول أن يقيم يقينياته بواسطة العرض العاري للنتائج، بل إنه يفعل ذلك من خلال مسطرة مفكرة للبحث والجدال المنهجي.

فهو لا يزعم الإستغناء عن النصوص السابقة ؛ بل إنه إهتم بقراءتها ؛ ولكن لامن أجل أن يعيد إستنساخها كما يتم ذلك غالبا ؛ بل إن ما يسترعي إنتباهه في الذي "قيل سابقا"، بدل السلطة القائمة، هو التجربة في إتساعها وتنوعها. إلا أنه حرص، بخصوص هذه التجربة، على الذهاب للبحث عنها لا عند بعض كبار المؤلفين، ولكن حيثما كانت. فأرتيميدور فخور — ويقول ذلك في الإهداء إلى كاسيوس ماكسيموس (Cassius Maximus)، ويكرره فيما بعد — بشساعة بحثة ؛ فهو لم يقارن بين عديد من الكتب وحسب، ولكنه جاب بصبر وأناة الدكاكين التي كان يفتحها في ملتقى طرقات عالم البحر الأبيض المتوسط قارئوا الرؤى وعرافوا المستقبل. «بالنسبة لي، ليس هناك كتاب في النقد الحلمي لم أحصل عليه وحسب، باذلا جهودا كبيرة في سبيل هذه الغاية، ولكن أيضا، رغم أن عرافي الساحة العمومية محتقرين كثيرا، هم الذين يدعوهم الناس الذين يتخذون مظهرا هاما والذين يقطبون وجوههم بالمشعوذين، والمخادعين والمهرجين، فبإحتقاري لهذا الإفتضاح، تعاملت معهم سنين عديدة متحملا الإصغاء إلى رؤى قديمة وتحققها في اليونان في المدن وفي المديح، في آسيا وفي إيطاليا، وفي أهم وأكثر الجزر سكانا : فلم يكن بالفعل وسيلة أخرى لأن يكون المرأ متمرسا جيدا على هذا العلم.»[1] ومع ذلك، فإن كل ما يرويه أرتيميدور ينوي ألاَّ ينقله

1 - *Ibid.*, Dédicace.

إلى الآخرين كما هو، ولكن يخضعه إلى "التجربة" (Peira) التي هي بالنسبة إليه "المقياس و"الشاهد" على كل ما يقول [1] . وبهذا يجب أن نفهم بأنه سيتحقق من الأخبار التي يحيل عليها بالمقارنة مع مصادر أخرى، بالمواجهة مع ممارسته الخاصة، وبعمل الإستدلال والبرهنة : وعلى هذا النحو، فإن لا شيء سيقال " هكذا في الهواء"، ولا بـ« التخمين البسيط » . وفي هذا نتعرف على إجراءات البحث، والمفاهيم ـ كمفهوم "التاريخ" (Historia) ومفهوم "التجربة" (Peira) ـ وأشكال المراقبة و"التحقق" التي كانت تميز في هذه الفترة، تحت تأثير الأكثر أو الأقل مباشرة للفكر الإرتيابي، تجميعات المعرفة المنجزة في نظام التاريخ الطبيعي أو الطب [2] . إن نص أرتيميدور يقدم الإمتياز الهائل أنه يعرض تفكيرا متبلورا يقوم على وثائقية تقليدية واسعة.

ففي وثيقة مثل هذه، فإنه لامجال للبحث عن صياغات لأخلاق صارمة أو ظهور لمتطلبات جديدة في مادة التصرف الجنسي ؛ بل إنها تقدم بالأحرى إشارات حول أنماط للتقدير العادي وحول مواقف مقبولة بصفة عامة. إن التفكير الفلسفي ليس غائبا بكل تأكيد عن هذا النص، فنحن نجد فيه إحالات كافية الوضوح على مشكلات وجدالات معاصرة ؛ ولكنها تتعلق باجراءات الكشف ومنهج التحليل، لاباحكام القيمة والمضامين الأخلاقية. فالمادة التي تنصب عليها التأويلات، والمشاهد الحلمية التي تعالجها، بصفة تنبؤية، والأوضاع والاحداث التي تعلن عنها، تنتمي كلها إلى وضع فكري مشترك وتقليدي. يمكننا إذن أن نطلب من نص ارتيميدور أن يشهد على تقليد أخلاقي كافي الإنتشار وبدون شك قديم التجذر.

ولكن يجب مع ذلك أن نستحضر في أذهاننا بإستمرار أنه إذا كان النص يكثر من التفاصيل، وإذا كان يقدم بخصوص الأحلام لوحة عن مختلف الأفعال والعلاقات الجنسية الممكنة، وهو في ذلك أكثر منهجية من أي كتاب آخر ينتمي

---

1 -*Ibid.*, II, Conclusion.

2 - يشدد R. J. White، في مقدمته للطبعة الإنجليزية لكتاب أرتميدور على آثار متعددة للتأثير التجريبي والشكلي على أرتيميدور. ولكن (*Ancient Systems of Dream Classification*, Mnemousuné, A. H. M. Kessels 1969, p. 391) يؤكد بان أرتيميدور لم يكن سوى ممارس كان يفسر الحلم الذي كان عليه يوميا أن يعالجه.

إلى نفس الفترة، فإنه ليس بأي حال مطولا في الأخلاق قد يكون هدفه الأول هو صياغة أحكام حول هذه الأفعال وهذه العلاقات. فبطريقة غير مباشرة فقط يمكننا أن نعثر، من خلال فك رُموز الأحلام، على تقديرات حول المشاهد والأفعال التي تقدم فيه. إن مبادئ أخلاق معينة ليست فيه مقترحة لذاتها ؛ بل يمكننا فقط أن نتعرف عليها من خلال تقدم التحليل نفسه : بتأويل التأويلات. الشيء الذي يفترض أن نتوقف لحظة عند إجراءات فك الرموز والكشف التي يشغلها أرتميدور، بحيث يمكننا بعد ذلك أن نكشف عن الأخلاق المحايثة لتحليلات الأحلام الجنسية.

1 - يميز أرتيميدور بين شكلين من الرؤى الليلية. فهناك الأحلام ـ Enupnia؛ وتترجم العواطف الراهنة للحالم، تلك التي "ترافق النفس في سباقها» : فعندما نكون مغرمين مثلا، فإننا نرغب في حضور الموضوع المحبوب، وبالتالي فنحن نحلم بأنه هنا ؛ كذلك حين نحرم من الأكل، فإننا نشعر بالحاجة إلى الأكل، ونحلم بأننا نتغذى ؛ أو أيضا «الذي يمتلئ جدا بالأكل، يحلم بأنه يتقيأ أو أنه يختنق» [1] ؛ والذي يخشى أعدائه يحلم بأنهم يحيطون به. إن لهذا الشكل من الحلم قية تشخيصية بسيطة : فهي تقوم في الراهنية (من الحاضر إلى الحاضر)؛ وتفصح للنائم عن حالته الخاصة ؛ وهي تترجم ما هو، في نظام الجسد، نقص وإفراط، وما هو، في نظام النفس، خوف أو رغبة.

وتختلف عن هذه الأحلام، الرؤى، oneiroi، بطبيعتها ووظيفتها. ويكتشفها آرتيميدور بسهولة في "الإشتقاقات" اللغوية التي يقترحها. فـ Oneiros هو ما to on eirei ، أي «ما يقول الكائن» ؛ يقول ما هو كائن، مسبقا، في تلاحق الزمن، وما سيقع كحدث في مستقبل أكثر أو أقل قربا. وهو أيضا ما يؤثر في النفس ويثيرها ـ Oreinei؛ فالرؤيا تغير النفس، وتشكلها وتسويها ؛ إنها تضعها في تهييآت وتحدث فيها حركات تقابل ما يُبين لها. وأخيرا، فإننا نتعرف في كلمة Oneiros هذه على إسم متسول إيطاك Iros (Ithaque)، الذي كان يحمل الرسائل التي كانت تعطى له [2] . هكذا يتعارض لفظا enupnion و oneiros تعارضا

1 - Artémidore, *Clef. des Songes*, I, 1.
2 - Artémidore, *Cle. des Songes*, I, 1.Cf Odyssée, XVIII, 7.

تاما : فالأول يتكلم عن الفرد، والثاني عن أحداث العالم ؛ أحدهما يشتق من حالات الجسد والنفس، والأخر يستبق جريان سلسلة الزمن ؛ أحدهما تجلي للعبة الكثير والقليل جدا في نظام الشهيات والإشمئزازات ؛ والأخر يشير على النفس، وفي ذات الحين يشكلها. فمن جهة، فإن أحلام الرغبة تقول واقع النفس في حالتها الراهنة ؛ ومن جهة أخرى، فإن رؤى الكائن تقول مستقبل الحدث في نظام العالم.

وهناك إنقسام ثان يدخل، في كل واحد من صنفي "الرؤية الليلية"، شكلا آخر من التمييز : ما يظهر بوضوح، وبطريقة شفافة، دون أن يتطلب كشفا وتأويلا، وما لا يتقدم إلا بكيفية مصورة وفي صور تقول شيئا آخر غير ظاهرها. ففي أحلام الحالة الأولى يمكن للرغبة أن تظهر بالحضور السهل على التعرف لموضوعها (فنرى في الحلم المرأة التي نرغب فيها) ؛ ولكن الرغبة يمكنها أيضا أن تظهر بواسطة صورة أخرى لها قرابة أكثر أو أقل بعدا مع الموضوع المعني. وبالمثل، فإن هناك إختلافا مماثلا في رؤى الحدث : فبعضها يشير مباشرة، ببيانه هو نفسه، إلى ما يوجد سلفا على نمط المستقبل : فنرى في الرؤيا غرق السفينة التي عليها سنغرق بعد قليل ؛ ونرى مثلا بأننا نصاب بالسلاح الذي سيجرحنا غدا : تلك هي الرؤى التي تدعى "نظرياتية". ولكن العلاقة، في حالات أخرى، بين الصورة والحدث تكون غير مباشرة : فصورة السفينة التي تتحطم على صخور البحر يمكن أن تدل لا على غرق، ولا حتى على مصيبة، ولكن بالنسبة للعبد الذي يحلم بها، على تحريره المقبل ؛ وهذه هي الرؤى "المجازية".

والحال أن اللعبة بين هذين التمييزين تطرح على المفسر مشكلة عملية. فلتكن رؤيا معطاة في النوم : كيف سنتعرف على ما إذا كنا أمام حلم حالة أو رؤيا حدث؟ كيف سنحدد ما إذا كانت الصورة تعلن مباشرة عما تظهره، أو إذا كان ينبغي إفتراض أنها تترجم لشيء آخر ؟ يبرز أرتيميدور، وهو يشير إلى هذه الصعوبة في الصحفات الأولى من الكتاب الرابع (المكتوب بعد الثلاثة الأولى)، الأهمية القصوى للتساؤل حول الذات الحالمة. فمن الأكيد، كما يشرح، أن أحلام الحالة لا يمكنها أن تحدث عند النفوس "الفاضلة" ؛ فلقد تمكنت هذه النفوس، بالفعل، من التحكم في حركاتها اللاعقلانية، أي أهوائها ـ مثل الرغبة أو الخوف : وهي

تعرف أيضا كيف تحافظ على جسدها في التوازن بين النقص والإفراط ؛ وبالتالي، فليس هناك إضطرابات بالنسبة لها، وإذن لا "الأحلام" التي يجب دائما أن تفهم على أنها إفصاحات عن مؤثرات. ولعلها كانت موضوعة متواترة جدا عند الأخلاقيين أن الفضيلة تُعلم بزوال الأحلام التي تترجم في النوم الشهوات أو الحركات اللاَّإرادية للنفس والجسد. « فرؤى النائم، كان يقول سنيك (Sénèque)، هي صاحبة مثل صخب يومه. »[1]. أما بلوتارك (Plutarque)، فقد كان يستند إلى زينون (Zénon) للتذكير بأنها علامة على التقدم ألاَّ يعود المرء يحلم بأنه يتلذذ بأفعال لئيمة. وقد كان يذكر هؤلاء الناس الذين لهم ما يكفي من القوة أثناء اليقظة لمحاربة أهوائهم ومقاومتها؛ ولكن الذين، أثناء الليل، « يتحررون من الآراء والقوانين »، ويفقدون كل إحساس بالخجل : حينئذ يستيقظ فيهم ما هو فيهم فاسق ولاأخلاقي[2].

وعلى كل حال، فإن أحلام الحالة بالنسبة لأرتيميدور، حينما تقع فإنها تتخذ شكلين : فعند أغلبية الناس تتجلى الرغبة أو الإشمئزاز مباشرة ودون تخف ؛ ولكنهما لا يتجليان إلا بواسطة علامات معينة عند الذين يعرفون تفسير أحلامهم الخاصة ؛ ذلك أن أنفسهم « تخدعهم بطريقة أكثر مكرا ». وهكذا سيرى رجل بدون تجربة، في مادة النقد الحلمي، في الحلم المرأة التي يرغب فيها أو الموت الذي كثيرا ما تمناه لسيده. أما النفس الحذرة أو الماهرة للمختص، فإنها سترفض، نوعا من الرفض، أن تظهر له حالة الرغبة التي يوجد فيها، وستلجأ إلى الحيلة، وبالتالي، عوض أن يرى بكل بساطة المرأة التي يرغب فيها، فإن الحالم سيرى صورة شيء ما يدل عليها : « حصان، مرآة، سفينة، بحر، أنثى حيوان مفترس، ثوب امرأة ». ويذكر أرتيميدور، بهذا الصدد، مثال هذا الرسام من كورنت (Corinthe)، وقد كان من دون شك نفسا خيرة، الذي كان يرى في الحلم تحطيم سقف بيته وقطع رأسه ؛ لقد كان يمكن أن نتخيل هنا علامة على حدث مستقبلي؛ والحال أنه كان حلم حالة : فقد كان الرجل يرغب في موت سيده _ الذي كان لايزال حيا دائما، يسجل أرتيميدور وهو يمر على المسألة مرورا عابرا[3].

---

1 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 56, 6.
2 - Plutarque, *Quando quis suos in virtute sentiat profectus*, 12.
3 - Art., *Clef des Songes*, IV, préface.

أما بخصوص الرؤى، فكيف التعرف فيها على تلك التي هي شفافة و"نظرياتية"، وتلك التي تعلن بطريق المجاز عن حدث آخر غير الذي تظهره؟ إنه إذا تركنا جانبا الصور الغريبة التي تستدعي بطبيعة الحال تأويلا، فإن تلك التي تعلن بوضوح عن حدث ما إنما يثبتها الواقع فورا : فالحدث يعقبها مباشرة ودون أجل ؛ فالرؤيا النظرياتية تنفتح على ما تعلن عنه، دون أن تترك للتأويل أي مجال ممكن ولا أجل لابد منه ؛ وإذن فإن الرؤى المجازية يمكن التعرف عليها بسهولة لكونها ليست متبوعة بتحقيق مباشر: فحينئذ يجب الإمساك بها لتأويلها. لنضف أيضا أن النفوس الفاضلة ـ التي ليست لها أحلام، ولكن رؤى فقط ـ لا تعرف في أغلب الأحيان إلا الخيالات الواضحة للرؤى النظرياتية. وأرتيميدور ليس في حاجة لتفسير هذا الإمتياز : لقد كان تقليديا أن يقبل بأن الآلهة إنما تتحدث مباشرة إلى النفوس الصافية. ولنتذكر أفلاطون في "الجمهورية" : « حينما يهدأ هذان الجزءان من النفس (جزء الشهوة وجزء الغضب). ويثير الثالث الذي تسكنه الحكمة، ويستسلم للراحة أخيرا، فإن في هذه الشروط، كما تعرف، تصل النفس بأفضل كيفية إلى الحقيقة. » [1] . وفي رواية شاريطون ذا فروديسياس (Chariton d'aphrodisias)، وفي الوقت الذي كانت فيه كالّيروهي (Callirhoé) على وشك أن تتخلص أخيرا من معاناتها، والذي كانت فيه معركتها الطويلة للإحتفاظ بفضيلتها على وشك أن تنتهي بانتظارها، رأت رؤيا نظرياتية تستبق نهاية القصة وتشكل من طرف الآلهة التي تحميها نبوءة ووعدا في آن واحد : « رأت نفسها أنها لازالت عذراء في سرقوسطة (Syracuse)، وهي تدخل قصر أفروديت (Aphrodite) ؛ ثم في طريق العودة، تلمح شيرياس (chairéas)، وبعد ذلك، يوم الزفاف، ترى المدينة كلها مزينة بأكاليل الزهور، وهي مصحوبة بأبيها وأمها حتى بيت خطيبها. »[2]

1 - Platon, *République*, IX, 572 a - b.
2 - Chariton d'Aphrodisias, *les Aventures de Claéras et de Callirhoé*, V, 5.

يمكننا أن نرسم اللوحة التالية للعلاقات التي يقيمها أرتيميدور بين أصناف الأحلام، وكيفيات تعبيرها عن مقاصدها وأساليب وجود الذات فيها :

		أحلام الحالة		رؤى الأحداث	
		مباشرة	بالعلامات	نظرياتية	مجازية
في النفوس الفاضلة		أبدا		في أغلب الأحيان	
في النفوس العادية	الخبيرة		في أغلب الأحيان		
	الغير الخبيرة	في أغلب الأحيان			في أغلب الأحيان

إن الخانة الأخيرة في اللوحة ـ خانة الرؤى المجازية للأحداث كما تحدث في النفوس العادية ـ هي التي تعرف ميدان عمل "النقد الحلمي". فهنا يكون التأويل ممكنا، لأن ليس هناك شفافية للرؤيا وإنما إستعمال صورة لقول أخرى ؛ وهنا يكون التأويل نافعا لأنه يسمح بالإستعداد لحدث ليس مباشرا.

2 ـ إن كشف المجاز الحلمي يتم بطريق المماثلة. ويعود أرتيميدور إلى ذلك مرات عديدة : ففن النقد الحلمي ينهض على قانون التشابه، وهو القانون الذي يعمل بـ « مقارنة التشبيه بالتشبيه. »[1].

ويشغل أرتيميدور هذه المماثلة على صعيدين : يتعلق الأمر أولا بالمماثلة الطبيعية بين صورة الرؤيا وعناصر المستقبل التي تعلن عنها. ولكي يكشف أرتميدور عن هذا التشابه، فإنه يستخدم وسائل مختلفة : تماثل كيفي (الحلم بتوعك قد يدل على "الحالة السيئة" المقبلة للصحة أو للثروة ؛ والحلم بالوحل يعني أن الجسد سيكون مثقلا بالمواد الضارة) ؛ تماثل الكلمات (الكبش يعني القيادة بسبب لعبة (Krios – Kréion)[2]؛ قرابة رمزية (الحلم بأسد هو علامة على النصر بالنسبة للرياضي ؛ والحلم بالعواصف هو علامة على المصائب) ؛ وجود معتقد، مثل شعبي، موضوعة ميتولوجية (الدب يدل على امرأة بسبب كاليستو لاركاديين (Callisto L'aracadienne)[3] ؛ وأيضا الإنتماء إلى نفس صنف الوجود : بهذا الشكل يمكن

1 - Artémidore., op. cit., II, 25.
2 - *Ibid.*, II, 12. أنظر الهامش A.J. Festugière, p. 112.
3 - *Ibid.*, II, 12.

للزواج والموت أن يدل أحدهما على الآخر في الحلم، لأنهما يعتبران معا كـ"telo"، كنهاية (هدف أو نهاية) بالنسبة للحياة [1] ؛ تشابه الممارسات ("التزوج من بكر بالنسبة لمريض يعني الموت، لأن كل الإحتفالات التي ترافق الزواج ترافق أيضا الجنائز)[2] .

هناك أيضا المماثلة بالقيمة. وهي نقطة جوهرية بالحد الذي للنقد الحلمي فيه وظيفة تحديد ما إذا كانت الأحداث التي ستقع مواتية أم لا. إن كل ميدان مدلول الرؤيا يقطع، في نص أرتيميدور، بالفصل على النمط الثنائي، بين الحسن والقبيح، المشؤوم وغير المشؤوم، السعيد والشقي. وإذن، فالسؤال هو : كيف يمكن للفعل الممثل في الرؤيا أن يعلن عن الحدث الذي سيقع مع قيمته الخاصة ؟ فالمبدأ العام بسيط : إن رؤيا تحمل تنبؤا مواتيا إذا كان الفعل الذي تمثله هو نفسه حسن. ولكن كيف تقاس هذه القيمة ؟ يقترح أرتيميدور ستة مقاييس. هل الفعل الممثل مطابق للطبيعة ؟ هل هو مطابق للقانون ؟ هل هو مطابق للعرف ؟ هل هو مطابق للتقنية لـ"techné" ؟ ـ أي للقواعد والممارسات التي تسمح لفعل ما ببلوغ أهدافه ؟ هل هو مطابق للزمن (الشيء الذي يعني : هل هو ناجز في اللحظة وفي الظروف الملائمة ؟ وأخيرا، ماذا عن إسمه (هل يحمل إسما هو في حد ذاته فأل خير) ؟. «إنه مبدأ عام أن كل رؤى الحلم المطابقة للطبيعة أو للفنون أو للعرف أو للقانون، أو للإسم، أو للزمن، هي رؤى يمن وفأل خير، وأن كل الرؤى المناقضة لهذه هي رؤى مشؤومة ودون فائدة.» [3] . وبدون شك، فإن أرتميدور يضيف على الفور بأن هذا المبدأ ليس كونيا وأنه يتضمن إستثناءات. إنه يمكن أن يكون هناك نوع من قلب للقيمة ؛ وهكذا يمكن لبعض الرؤى التي هي "حسنة في الداخل" أن تكون "قبيحة في الخارج" : فالفعل المتخيل في الرؤيا ملائم (كأن نحلم مثلا بأننا نتعشى مع إله، وهذا في حد ذاته إيجابي)، ولكن الحدث المتوقع سلبي (لأنه إذا كان الإله هو كرونوس (Cronos)، المقيد من طرف أولاده، فإن الصورة تعني

1 - *Ibid.*, II, 49 et 65.
2 - *Ibid.*, II, 65.
3 - *Ibid.*, IV, 2.

أننا ستذهب إلى السجن) [1]. وعلى عكس ذلك، فهناك رؤى أخرى" قبيحة في الداخل" و "حسنة في الخارج" : فالعبد الذي يحلم بأنه في الحرب، هو الإعلان عن تحريره، لأن الجندي لا يمكنه أن يكون عبدا. هناك إذن، حول العلامات والمدلولات الإيجابية أو السلبية هامش كبير من التنوعات الممكنة. على أن الأمر لا يتعلق بشك قد لا يمكنه أن يتجاوز، بل بميدان معقد يتطلب أن نعتبر فيه كل جوانب الصورة المحلوم بها كما وضعية الحالم.

لقد كان هذا الدور الطويل بعض الشيء ضروريا، قبل التعرض لتحليل الرؤى الجنسية كما يمارسه أرتميدور، للإمساك بآلية التأويلات، ولتحديد كيف تبرز التقديرات الأخلاقية للأفعال الجنسية في عرافة الأحلام التي تمثلها. فقد يكون من عدم الإحتراس فعلا أن نستعمل هذا النص كوثيقة مباشرة حول قيمة الأفعال الجنسية ومشروعيتها. إن أرتميدور لا يقول ما إذا كان إرتكاب فعل ما خيرا أم لا، أخلاقيا أو غير أخلاقي، ولكن ما إذا كان حسنا أو قبيحا، نافعا، أو مريعا أن نحلم بأننا نرتكبه. وإذن، فالمبادئ التي يمكن أن نستخرجها لا تنصب على الأفعال ذاتها، ولكن على فاعلها، أو بالأحرى على الفاعل الجنسي من حيث أنه يمثل في المشهد الحلمي، صاحب الرؤيا وأنه يعمل على التنبؤ بذلك بالخير أو الشر الذي سيحدث له. فالقاعدتان الكبيرتان لـ "النقد الحلمي" ـ تلعبان هنا بالكيفية التالية : الحلم يقول الحدث، الغنى أو الفقر، الإزدهار أو الشقاء الذي سيميز في الواقع نمط وجود الذات، وهو يقوله من خلال علاقة مماثلة مع نمط وجود الذات ـ الحسن أو القبح، الملائم أو غير الملائم ـ كفاعلة على المسرح الجنسي للحلم. يجب ألا نبحث إذن في هذا النص عن رمز ما ينبغي فعله أو عدم فعله ؛ ولكن عن كاشف لأخلاقية للذات، كانت لا تزال موجودة بكيفية مألوفة في زمن أرتميدور.

---

1 - *Ibid.*, I, 5.

II

التحليل

يخصص أرتميدور أربع فصول للرؤى الجنسية [1] _ يجب أن نضيف إليها كثيرا من الإشارات والهوامش متفرقة. وينظم تحليله حول التمييز بين ثلاثة أصناف من الأفعال : الأفعال المطابقة للقانون (Kata nomon)، والأفعال المناقضة له (para nomon)، والأفعال المناقضة للطبيعة (para phusin). وهو تقسيم بعيد عن أن يكون واضحا : فلا أحد من هذه الألفاظ معرف ؛ ولا نعرف كيف أن هذه الأصناف المشار إليها تتمفصل فيما بينها، أو ما إذا كان يجب أن نفهم "الضد الطبيعة" كتجزيء لـ"ضد القانون" ؛ فبعض الأفعال تظهر في زاويتين في آن واحد. ويجب ألا نفترض تصنيفا صارما قد يوزع كل فعل جنسي ممكن على ميدان المشروع أو اللامشروع، أو المضاد للطبيعة. ولكن بمتابعتها في تفاصيلها، فإن هذه التجميعات تظهر مع ذلك معقولية معينة.

1 _ لتكن في البداية الأفعال "المطابقة للقانون". إن هذا الفصل يبدو، بالنسبة لنظرنا الإستعادي، أنه يخلط بين أشياء مختلفة جدا : الخيانة الزوجية، والزواج، معاشرة المومسات، اللجوء إلى عبيد البيت، إستمناء خادم. لنترك الآن جانبا الدلالة التي ينبغي إعطاؤها لهذا المفهوم في المطابقة للقانون. والواقع أن مقطعا من هذا الفصل يضيء بما فيه الكفاية تسلسل التحليل. يضع أرتميدور كقاعدة عامة أن النساء هن في الرؤيا «صور الأنشطة التي يجب أن تقع للحالم. فكيفما كانت المرأة إذن، وأيا كان الوضع التي توجد عليه، فإن في هذا الوضع سيضع نشاطها الحالم الذي يحلم.»[2]. إنه ينبغي أن نفهم بأن مايحدد بالنسبة لارتميدور المعنى

---

1 - Chap. 77 - 80 de la 1ère partie
2 - *Ibid.*, I, 78.

التنبؤي للرؤيا، هو وضع الشريك أو الشريكة، وليس شكل الفعل نفسه. ويجب أن نفهم هذا الوضع بالمعنى الواسع : إنه الوضع الاجتماعي لـ «الآخر» ؛ كون أنه متزوج أم لا، حر أم عبد ؛ كون أنه شاب أم شيخ، غني أو فقير ؛ فهو مهنته، وهو المكان الذي نلتقي به فيه ؛ وهو الوضع الذي يحتله بالنسبة للحالم (زوجة، خليلة، عبد، شاب محمي ... إلخ). حينئذ يمكننا أن نفهم، تحت لا نظامه الظاهري، الكيفية التي ينبسط بها النص : فهو يتبع نظام الشركاء الممكنين، حسب وضعهم، وما يربطهم بالحالم، والمكان الذي يلتقي فيه بهم هذا الحالم.

تعيد الشخوص الثلاثة الأولى التي يذكرها النص إنتاج السلسلة التقليدية للأصناف الثلاثة من النساء اللواتي يمكننا أن ننفذ إليهن : الزوجة، والعشيقة، والمومس. فالحلم بالعلاقة الجنسية مع الزوجة هو علامة ملائمة، لأن الزوجة هي في علاقة تماثل طبيعي مع الحرفة أو المهنة ؛ وكما هو الحال في الحرفة أو المهنة، فإننا نمارس عليها نشاطا معترفا به ومشروعا ؛ ومنها نجني فائدة كما نجنيها من عمل مزدهر ؛ والمتعة التي نحصل عليها من التعامل معها تعلن المتعة التي سنحصل عليها من فوائد الحرفة. أما بخصوص العشيقة، فليس هناك أي إختلاف بينها وبين الزوجة. ولكن حالة المومسات، تختلف. فالتحليل الذي يقترحه أرتميدور هنا غريب بعض الشيء : إن للمرأة في حد ذاتها، كموضوع نأخذ منه لذتنا، قيمة إيجابية ؛ والنساء ــ اللواتي يسميهن المعجم المألوف في بعض الأحيان بـ"العاملات" ــ هن هنا لتوفير هذه المتع، وهن "يستسلمن دون أن يرفضن أي شيء». ومع ذلك، فهناك "بعض العار" في معاشرة هذا النوع من النساء ــ عار وإنفاق أيضا ؛ الشيء الذي ينزع قليلا من القيمة، بدون شك، عن الحدث الذي يعلن عنه الحلم الذي يمثلهن. ولكن بالخصوص لأن مكان البغاء هو الذي يدخل قيمة سلبية : وذلك لسببين، أحدهما لساني : فإذا كان يشار إلى الماخور بلفظ يعني المعمل أو الدكان (ergastèrion) ــ مما يتضمن دلالات مواتية ــ، فإنه يسمى أيضا، كالمقبرة، "المكان الذي يؤمه الجميع"، "المكان المشترك". والسبب الثاني يمس إحدى النقاط التي غالبا ما كانت تثار في الأخلاقية الجنسية للفلاسفة والأطباء: الإنفاق العبثي للمني، وضياعه، بدون فائدة الخلفة التي يمكن للمرأة،

هي، أن تؤمنها. سبب مزدوج إذن من أجله يمكن للذهاب عند المومسات، في الرؤيا، أن ينبأ بالموت.

وبالإضافة إلى الثلاثية الكلاسيكية : زوجة ــ عشيقة ــ مومس، يذكر أرتيميدور نساء اللقاء بالمصادفة. وحينئذ، فإن قيمة الرؤيا بالنسبة للمستقبل "تساوي" القيمة الإجتماعية للمرأة التي تمثلها : هل هي غنية، أنيقة الملبس، متحلية جيدا بالحلي، هل هي موافقة ؟ الرؤيا تعد عندئذ بشيء نافع. أما إذا كانت كبيرة السن، قبيحة المنظر، فقيرة، وإذا كانت لا تستسلم من تلقاء نفسها، فإن الرؤيا تكون مشؤومة.

أما البيت الأسري، فيوفر صنفا آخر من الشركاء الجنسيين، الذين هم الخدم والعبيد. ونحن هنا في نظام الإمتلاك المباش : فليس بالمماثلة يحيل العبيد على الغنى، بل إنهم ينتمون إليها كليا. فبديهي إذن أن المتعة التي نأخذها في الحلم مع هذا النوع من الناس إنما تشير إلى أننا "سنتمتع بكل ممتلكاتنا، وأن هذه الممتلكات ستصير على وجه الإحتمال أكبر وأثمن». إننا نمارس حقا ؛ وننتفع مما نملك. وبالنتيجة، فإن هذه أحلام مواتية تحقق وضعا ومشروعية. وبالطبع، فلا يهم جنس الشريك، فتاة كان أو فتى، لأن الأساسي في المسألة هو أن الأمر يتعلق بعبد. ولكن بالمقابل، يبرز أرتيميدور تمييزا مهما : التمييز الذي يتعلق بوضع الحالم في الفعل الجنسي ؛ هل هو فاعل أو منفعل ؟ فالتموضع "تحت" الخادم الذي يخدمنا، وقلب التراتب الإجتماعي في الحلم هو نذير شؤم ؛ إنها العلامة على أنه سيلحقنا من طرف هذا الشخص الدوني ضرر ما أوأننا سنتعرض لإحتقاره. وبإثباته أن الأمر يتعلق هنا، لا بخطيئة ضد الطبيعة، ولكن بتعد على التراتبات الاجتماعية وبتهديد لعلاقات قوة عادلة، يسجل أرتيميدور بلا إلحاح القيمة السلبية كذلك للرؤى التي يكون فيها الحالم مملوكا من لدن عدو، أو من لدن أخيه، الأكبر أو الأصغر منه سنا.

ثم تأتي بعد ذلك مجموعة العلاقات. فالرؤيا تكون متفائلة عندما يكون لنا فيها علاقة بامرأة نعرفها، إذا لم تكن متزوجة، وإذا كانت غنية ؛ لأن المرأة التي تقدم نفسها لا تعطي جسدها فقط، ولكن أيضا الأشياء "المتعلقة بجسدها»،

أي تلك التي تأتي بها معه (ثياب، حلي، وبصفة عامة كل الخيرات المادية التي تملكها) . وبالمقابل، تكون الرؤيا مشؤومة إذا تعلق الأمر بإمرأة متزوجة ؛ لأنها تحت سلطة زوجها ؛ فالقانون يحظر أن نصل إليها ويعاقب الخيانات الزوجية ؛ وعلى الحالم، في هذه الحالة، أن يتوقع، بالنسبة للمستقبل، عقابات من نفس النوع. ولكن ماذا لو حلمنا بأن لنا علاقة جنسية مع رجل ؟ فإذا كان الحالم امرأة (وهذا من المقاطع النادرة في النص التي يأخذ فيها حلم النساء بعين الإعتبار)، فإن الرؤيا تكون متفائلة في جميع الحالات، لأنها مطابقة للأدوار الطبيعية والإجتماعية للمرأة. أما إذا كان رجل بالمقابل هو الذي يحلم بأنه مضاجع من طرف آخر، فإن عنصر التمييز الذي يسمح بالتفريق بين القيمة التفاؤلية والقيمة التشاؤمية للرؤيا يتوقف على الوضع الخاص بكل واحد من الشريكين : فالرؤيا تكون حسنة إذا كان الرجل مضاجعا من طرف رجل آخر أكثر تقدما منه في السن وأغنى منه (إنه وعد بالهدايا) ؛ وتكون قبيحة إذا كان الشريك الفاعل أصغر سنا وأكثر فقرا ــ أو حتى ببساطة أكثر فقرا : وهي علامة على النفقات فعلا.

هناك مجموع أخير من الرؤى مطابقة للقانون وتتعلق بالإستمناء. إن هذه الرؤى ترتبط بشكل وثيق جدا بموضوعة العبودية : لأن الأمر يتعلق بخدمة نسديها لأنفسنا (فالأيدي هي كالخدم الذين يمتثلون لما يطلبه العضو – السيد)، ولأن الكلمة التي تعني "الربط على العمود" لجلد العبد تعني كذلك الإنتعاض. فالعبد الذي كان قد حلم بأنه يستمني سيده كان، في الواقع، قد أدين من طرفه بأن يجلد. وهكذا نرى المدى الهائل لسعة ما هو "مطابق للقانون" : فهو يشمل الأفعال الزوجية، والعلاقات مع العشيقة بنفس القدر الذي يشمل به العلاقة، الفاعلة والمنفعلة، مع رجل آخر، أو أيضا الإستمناء.

2 ــ أما الميدان الذي يعتبره أرتميدور بالمقابل "مناقضا للقانون"، فإنه يتشكل أساسا من العلاقة المحرمة بين الأقرباء[1]. على أن زنا المحارم هنا (l'inceste) إنما يفهم بالمعنى الضيق المحدود للعلاقات بين الآباء والأبناء. أما بخصوص التحريم مع الإخوة والأخوات، فإنه يُمَاثل بالعلاقة أب / ابنة إذا وقع بين أخ وأخته ؛ أو بين أخوين، ولكن يبدو أن أرتميدور يتردد في وضعه على مستوى kata nomon

1 - Artémidore, *Clef des Songes*, I, 78,79.

(المطابق للقانون) أو على مستوى para nomon (المخالف للقانون) . وعلى أي، فهو يتحدث عنه على المستويين معا .

حينما يحلم أب بأن له علاقات جنسية مع إبنته أو إبنه، فإن الدلالة هي عمليا دائما متشائمة، إما لأسباب جسدية مباشرة : فإذا كان الطفل صغيرا جدا ــ أقل من خمس أو عشر سنوات ــ ، فإن الضرر الجسدي، الناتج عن مثل هذا الفعل، ينبئ بموته أو مرضه . وإذا كان الطفل أكبر سنا، فإن الحلم هنا أيضا سيئ لأنه يشغل علاقات مستحيلة أو مشؤومة . فالتلذذ بالإبن، و"إنفاق" المني فيه، هو فعل لا جدوى منه : إنفاق عبثي لا يمكن أن تجنى منه أية فائدة، وهو يعلن بالتالي عن ضياع كبير للمال . أما الإرتباط به، عندما يصير كبيرا في السن، في حين أن الأب والابن لا يمكنهما أن يتعايشا دون نزاع في بيت يود كلاهما أن يتحكم فيه، فإنه بالضرورة نذير شؤم . على أن هذا النوع من الرؤى يكون حسنا في حالة واحدة : حينما يقوم الأب بسفر مع إبنه وتكون له قضية مشتركة معه ؛ ولكن إذا كان الأب، في مثل هذه الأحلام، في وضع منفعل (سواء كان الحالم هو الابن أو كان هو الأب) فإن الدلالات تكون مشؤومة : فنظام التراتبات، وقطبيي السيطرة والفاعلية قد إنقلبا . إن "الإمتلاك" الجنسي للأب من طرف الإبن يعلن عن النزاع والصراع[1] . أما الحلم بالإرتباط بالإبنة، فليس أحسن أبدا بالنسبة للأب . فإما أن هذا "القذف" في جسد فتاة ستتزوج ذات يوم، حاملة معها هكذا عند رجل آخر مني الأب، ينذر بفقدان كبير للمال . وإما أن هذه العلاقة، إذا كانت البنت متزوجة سلفا، تشير إلى أنها ستنفصل عن زوجها، وأنها ستعود إلى بيت والديها، وأنه ينبغي التكفل بنفقاتها وتأمين عيشها ؛ ولكن الحلم لا يكون متفائلا إلا في الحالة التي، والأب فقير، يمكن فيها للبنت أن تعود غنية، وإذن قادرة على تأمين حياة وحاجات أبيها[2]وبطريقة يمكن أن تبدو لنا غريبة، فإن ممارسة الفعل المحرم مع الأم (الذي ينظر إليه أرتميدور دائما كفعل محرم ابن / أم وليس ابنة / أم أبدا) غالبا ما يحمل تنبؤات متفائلة . فهل يجب أن نستنتج من ذلك، حسب المبدإ الإرتميدوري

1 - يجب أن نسجل بأن في تاويل يرد في الكتاب الرابع، فإن مضاجعة الإبن مع إحساس باللذة هو علامة على أنه سيعيش؛ ومع إحساس بالألم على أنه سيموت . ويرى أرتميدور بأن تفضيل اللذة، في هذه الحالة، هو الذي يحدد المعنى .

2 - *Clef des Songes*, I, 78.

للترابط بين القيمة التنبؤية والقيمة الأخلاقية للحلم، بأن الفعل المحرم أم – إبن لا يعتبر فعلا مستحقا للوم أساسا ؟ أم يجب أن نرى فيه أحد الاستثناءات التي توقعها أرتميدور للمبدإ العام الذي يضعه ؟ ليس ثمة شك في أن أرتميدور يعتبر الفعل المحرم أم/إبن فعلا مستحقا أخلاقيا للإدانة. ولكن من الملفت للنظر أنه يمنحه قيما تنبؤية متفائلة في الغالب، وذلك بجعل الأم نوعا من نموذج وكنوع من رحم لعدد كبير من العلاقات الإجتماعية وأشكال من النشاط. فالأم هي الحرفة ؛ والارتباط بها يعني إذن النجاح والإزدهار في المهنة. والأم هي الوطن : والذي يحلم بأن له علاقة معها يمكنه أن يتنبأ بأنه سيعود إلى ذويه إذا كان منفيا، أو أنه سيلقى النجاح في الحياة السياسية. والأم هي أيضا الأرض الخصبة التي خرجنا منها : فإذا كنا في محاكمة عندما تأتينا رؤيا فعل محرم، فمعنى ذلك أننا سنجني محصولا غنيا. ولكن خطر رغم ذلك بالنسبة للمرض : فالتوغل في هذه الأم – الأرض يعني أننا سنموت.

3 ـ إن الأفعال التي هي "ضد–الطبيعة" تتيح الفرصة عند أرتميدور لتحليلين مفصلين متتاليين : أحدهما يتعلق بما يخرج عن الوضع الذي أثبتته الطبيعة (ويأتي هذا التفصيل كملحق لتأويل رؤى الفعل المحرم) ؛ ويتعلق الثاني بالعلاقات التي يكون فيها الشريك هو الذي يعرف، بـ"طبيعته" الخاصة، الطابع الضد–الطبيعي للفعل[1].

يضع أرتميدور كمبدإ أن الطبيعة قد أثبتت شكلا للفعل الجنسي معرف جيدا بالنسبة لكل نوع : وضع طبيعي ووحيد لا تتحول عنه الحيوانات : « بعضها يأتي الإناث من الخلف كالحصان، والحمار، والماغز، والحجل والأيل وباقي الرباعيات. وبعضها يوحد في البداية أفواهه كالحيات والحمام والسرعوب ؛ أما إناث الحوت، فإنما تلتقط المني الذي يقذفه الذكر. »، وبنفس الطريقة تلقى البشر من الطبيعة نمطا محددا جدا من الترابط : الوجه للوجه، والرجل ممتدا فوق المرأة. بهذا الشكل، فإن الممارسة الجنسية هي فعل إمتلاك كامل : وشريطة أن "تدعن"وأن تكون "راضية"، فإن الرجل يكون حينئذ سيد "كل جسد رفيقته". وما عدا ذلك، فإن

1 - *Clef des Songes, Ibid.*, I, 78 - 80.

كل الأوضاع الأخرى هي "إبتكارات للمغالاة، واللاإعتدال والإفراطات الطبيعية التي يقود إليها السكر». إن هناك دوما في هذه العلاقات الغير- الطبيعية تنبؤ بعلاقات إجتماعية معيبة (علاقات سيئة، نزاع ...) أو الإعلان عن ورطة من وجهة النظر الإقتصادية (الاضطراب، "القلق").

ومن بين هذه "التنوعات" في الفعل الجنسي، يهتم أرتميدور بشكل خاص بالشبق الفمي. فإستنكاره له ــ وهذا موقف كان في غالب الأحيان ثابتا في العصر القديم[1]ــ عنيف جدا: "فعل شنيع"، "خطيئة أخلاقية" لا يمكن لتمثله في الحلم أن يأخذ قيمة إيجابية إلا إذا أحال على النشاط المهني للحالم (إذا كان خطيبا، عازفا على الناي، أو أستاذا للخطابة). إفراغ عبثي للمني، تعلن هذه الممارسة في الرؤيا عن إنفاق عديم الفائدة. فهو إستعمال غير مطابق للطبيعة، ويمنع بالتالي من القبلة أو وجبة الأكل المأخوذة بشكل مشترك، إنه ينذر بالقطيعة، والمنازعات وأحيانا بالموت.

غير أن هناك طرقاً أخرى للممارسة خارج الطبيعة في العلاقات الجنسية: بالطبيعة ذاتها للشركاء. وبهذا الصدد يحدد أرتميدور خمس إمكانيات: علاقات مع الآلهة، مع الحيوانات، مع الجثث، وعلاقات مع الذات نفسها، أو أخيرا علاقات بين امرأتين. إلا أن حضور هذين الصنفين الآخيرين بين الأفعال التي تفلت من الطبيعة هو حضور أكثر إلغازا من حضور الأصناف الأخرى. فالعلاقة مع الذات نفسها يجب ألا تفهم على أنها هي الإستمناء؛ لأن هذا الأخير تمت الإشارة إليه على أنه ينتمي إلى الأفعال "المطابقة للقانون". ولكن المسألة، في العلاقة خارج الطبيعة بالذات إنما تتعلق بولوج العضو الذكري في الجسد الخاص، بالقبلة التي تضعها الذات نفسها على عضوها الخاص، وببلع العضو في الفم. فالصنف الأول من الرؤيا يعلن الفقر، والفاقة والألم؛ والثاني يعد بمجيء الأولاد، إذا لم يكن لنا بعد أولاد، أو رجوعهم، إذا كانوا غائبين؛ أما الأخير فيعني أن الأولاد سيموتون، وأننا سنحرم من النساء والعشيقات (لأننا لسنا بحاجة إلى النساء عندما يمكننا أن نخدم أنفسنا بأنفسنا) أو أننا سنصير إلى فقر مدقع.

---

1 - P. Veyne, "L'homosexualité à Rome", in *l'Histoire*, Janv, 1981. p.78.

أما فيما يرجع إلى العلاقات بين النساء، فيمكننا أن نتساءل عن لماذا تظهر في صنف الأفعال ''خارج–الطبيعة''، في حين أن العلاقات بين الرجال تتوزع في الزوايا الأخرى (وبالأساس في زاوية الأفعال المطابقة للقانون) . إن سبب ذلك يكمن من دون شك في شكل العلاقة التي يقرها أرتميدور، أي علاقة الإيلاج : فبحيلة ما، تغتصب امرأة دور الرجل، وتأخذ مكانه تعسفا، وتمارس الجنس مع إمرأة أخرى . إن الفعل الرجولي بإمتياز، بين رجلين، والذي هو الإيلاج، ليس بحد ذاته خرقا للطبيعة (حتى ولو أمكن إعتباره فعلا مشينا، غير لائق، بالنسبة للذي يخضع له منهما) . ولكن بين إمرأتين، بالمقابل، فإن مثل هذا الفعل الذي يقع رغم وضعيتهما كإمرأتين، وباللجوء إلى حيلة معينة، هو خارج الطبيعة تماما كعلاقة كائن بشري مع إلاه أو مع حيوان . فالحلم بهذه الأفعال، يعني بأنه ستكون للمرأة نشاطات لا قيمة لها، وأنها ستنفصل عن زوجها، أو أنها ستصبح أرملة . إلا أن العلاقة بين الإثنتين يمكن أن تعني أيضا التواصل أو معرفة ''الأسرار'' النسوية .

III
الرؤيا والفعل

. سمتان إثنتان يجب تسجيلهما، لأنهما يطبعان كل تحليل للرؤيا الجنسية عند أرتميدور : أولا، يكون الحالم دائم الحضور في رؤيته ؛ فالصور الجنسية التي يحللها أرتميدور لا تشكل أبدا مجرد خيال بسيط قد يتفرج عليه الحالم والذي يحدث أمام عينيه ولكن في إستقلال عنه. فهو يشارك فيها دائما، وبصفة الفاعل الرئيسي ؛ لأن ما يراه فهو نفسه في نشاطه الجنسي : هناك تطابق دقيق بين الذات الحالمة بفعل وذات الفعل كما يرى في الرؤيا. ومن جهة أخرى، يمكننا أن نلاحظ بأن أرتميدور نادرا ما يشغل، في مجموع مؤلفه، الأفعال والمتع الجنسية بوصفها عناصر مدلولة أو متوقعة ؛ بل إن بطريقة إستثنائية نسبيا يمكن لصورة ما معطاة في الرؤيا أن تعلن عن مجيء فعل جنسي أو الحرمان من متعة[1]. وبالمقابل، فإن هذه الأفعال والمتع تحلل وتجمع، في الفصول الثلاثة المدروسة هنا، كمكونات للرؤيا وعناصر مبشرة ؛ فأرتيميدور لا يضعها إلا من جهة "الدال"، وليست أبدا تقريبا من جهة "المدلول "، فهي صور وليست معنى، تمثل وليست حدثا ممثلا. وإذن، فتأويل أرتميدور إنما سيتعين على خط مرسوم بين فاعل الفعل الجنسي وحالم الحلم، ماضيا على هذا النحو من الذات إلى الذات ؛ وبإنطلاقه من الفعل الجنسي ومن دور الذات كما تتمثل بنفسها في حلمها، فإنه سيكون لعمل التأويل هدف أن يكشف عما سيقع للحالم بمجرد عودته إلى حياة اليقظة.

من الوهلة الأولى، يظهر أن عرافة أرتيميدور تكشف بشكل منتظم جدا، في

1 - تظهر العناصرالجنسية على أنها مدلول الحلم في عدد معين من الحالات ؛ الكتاب الرابع، الفصول : 37 - 41 - 46 - 66 ؛ والكتاب الخامس 24 ، 45 ، 61 ، 65 ، 67 ، 95 .

الرؤى الجنسية، عن دلالة إجتماعية. صحيح أنه يحدث أن تعلن هذه الرؤى عن إضطراب في نظام الصحة ـ مرض أو شفاء ؛ بل قد يحدث أن تكون علامات على الموت. ولكنها تحيل، بنسبة هامة أكثر، على أحداث أخرى مثل النجاح أو الإخفاق في الأعمال، الإغتناء أو الإفقار، الإزدهار أو خسران الأسرة، مهمة نافعة أم لا ، زيجات ناجحة أو إرتباطات زوجية مكدرة، نزاعات، منافسات، مصالحات، حظوظ جيدة أو سيئة في مهمة عمومية، نفي، إدانة. وهكذا، فإن الرؤيا الجنسية هي تنبؤ بمصير الحالم في الحياة الإجتماعية ؛ فالفاعل الذي هو على المسرح الجنسي للحلم يستبق الدور الذي سيكون هو دوره على مسرح الأسرة، والحرفة، والأعمال والمدينة.

ولذلك، في البداية، سببين. السبب الأول عام جدا : ويتعلق بصيغة لغوية يكثر أرتيميدور من إستعمالها. وبالفعل يوجد في اللغة اليونانية ـ كما هو الحال بدرجات متفاوتة في كثير من اللغات الأخرى ـ إلتباس محدد جدا بين المعنى الجنسي والمعنى الإقتصادي لبعض الألفاظ. وهكذا، فكلمة "Somà" التي تعني الجسد تحيل أيضا على الثروات[1]. و"Ousia"، هي المادة وهي أيضا الغنى، وهي كذلك البذرة والمني : فضياع هذا يعني فقدان ذاك[2]. ولفظ "blabé"، الضرر، يمكن أن يحيل على سوء الحظ، وضياع المال، ولكن أيضا على كون أننا ضحية عنف ما، أو أننا موضوعا منفعلا في فعل مضاجعة جنسية[3]. ويلعب أرتميدور أيضا على تعدد معاني معجم الدين : فالكلمات التي تعنى أننا مجبرين على الأداء وأننا نبحث عن التحرر منه، يمكنها أن تعني أيضا أن حاجة جنسية تلح علينا، وأننا، بإشباعها، سنتحرر منها : فلفظ "Anagkaion" التي يستخدم للإشارة إلى العضو الذكري يوجد في ملتقى كل هذه الدلالات[4].

ويعود السبب الآخر إلى شكل ومقصدية مؤلف أرتميدور الخاصة : فهو كتاب

1 - Artémidore, *Clef des Songes*, Ibid., II, 77. cf aussi IV 4. حول التكافؤ بين إمتلاك (إيلاج) وإمتلاك (إكتساب)
2 - *Ibid*, I, 78.
3 - *Ibid.*, I, 78. cf. IV, 68.
الذي حين نحلم فيه بأننا صرنا قنطرة يعني بأننا سنكون عاهرا : «إذا حلمت امرأة أو فتى جميل بأنهما صارا قناطر، فإنهما سيصيران عاهرين وسيدوسهما كثير من الناس.». فقد حدث لرجل غني أن حلم هذا الحلم نفسه، وقد وجد نفسه في وضعية كان فيها «محتقرا ومداسا بالأقدام».
4 - *Ibid.*, I 79 ; cf aussi I, 45

رجل يتوجه أساسا إلى الرجال لأجل أن يعيشوا حياة الرجال. وبالفعل، فإنه ينبغي أن نتذكر بأن تأويل الرؤى لا يعتبر مسألة مجرد فضول شخصي بسيط، بل إنه عمل مفيد لإدارة الوجود والإستعداد للأحداث التي ستقع. وبما أن الليالي تقول ما ستكون عليه النهارات، فإنه من الأفيد، لكي يعيش الرجل كما ينبغي حياة الرجل، وسيد البيت، ورب الأسرة، أن يعرف تفسير الأحلام التي تقع فيها. ذلك هو منظور كتاب أرتميدور : مُوَجّه لكي يتمكن الرجل المسؤول، سيد البيت، من التصرف اليومي بالنظر إلى العلامات التي يمكنها أن تصوره مقدما. وإذن، فإن نسيج هذه الحياة الأسرية، الإقتصادية والإجتماعية هوالذي يجتهد في العثور عليه مجددا في صور الحلم.

ولكن ليس هذا كل شيء : فالممارسة التأويلية، كما تشتغل في خطاب أرتيميدور، تبين بأن الحلم الجنسي نفسه إنما يدرك، ويُبلور ويحلل كمشهد إجتماعي ؛ وإذا كان ينبئ بـ "الحسن والقبح" في ميدان الحرفة، والثروة، والأسرة، ومدة العمل السياسي، والصداقات والحمايات، فلأن الأفعال الجنسية التي يمثلها تتشكل مثله من نفس العناصر. وبمتابعة طرق التحليل التي يستخدمها أرتميدور، نرى بوضوح بأن تأويل رؤى "aphrodisia" (المتع) بعبارات التوفيق أو الفشل، النجاح أو النكبة الإجتماعية، يفترض نوعا من وحدة في الجوهر بين الميدانين. وهذا يظهر على مستويين : مستوى عناصر الرؤيا المعتبرة كمواد للتحليل، ومستوى المبادئ التي تسمح بإعطاء معنى ("قيمة" تنبؤية) لهذه العناصر.

1 ـ فما هي جوانب الرؤيا الجنسية التي يقرها أرتميدور ويجعلها وثيقة الصلة بالموضوع في تحليله ؟

الشخوص أولا. فعن الحالم نفسه، لا يعتبر أرتميدور مثلا لا ماضيه القريب ولا البعيد، ولا حالته النفسية، ولا أهوائه بصفة عامة، وإنما يشدد على خصائصه الإجتماعية : طبقة السن التي ينتمي إليها، هل يقوم بأعمال أم لا، هل له مسؤوليات سياسية، هل يبحث عن تزويج أبنائه، وهل هو مهدد بالإفلاس أو بعداوة أقربائه ... إلخ. فالشركاء المُمثلين في الرؤيا لا ينظر إليهم كذلك ألا كـ "أشخاص" ؛ إن العالم الحلمي للحالم مليء بأفراد لا سمات مادية لهم، ولا تظهر

لهم كثير من الروابط العاطفية أو الغرامية مع الحالم نفسه ؛ إنهم لا يظهرون إلا كمظاهر جانبية إجتماعية : شباب، شيوخ (فهم على كل حال أصغر أو أكبر من الحالم)، أغنياء أو فقراء ؛ فهم أشخاص يأتون بثروات أو يطلبون هدايا ؛ وهم علاقات متملقة أو مهينة ؛ رؤساء يجب الخضوع لهم، أو دونيون يمكن إستغلالهم بشكل مشروع ؛ إنهم أناس البيت أو الخارج، رجال أحرار، نساء في عصمة أزواجهن، عبيد أو مومسات محترفات.

أما فيما يرجع إلى ما يحدث بين هؤلاء الأشخاص والحالم، فإن بساطة أرتيميدور جديرة كليا بالملاحظة. فلا مداعبات، ولا تركيبات معقدة، ولا خيالات؛ ولكن بعض التنويعات البسيطة جدا حول شكل أساسي هو الإيلاج. فالإيلاج يبدو أنه يشكل الجوهر ذاته للمارسة الجنسية، الوحيد على أية حال الذي يستحق أن يذكر والذي يكون له معنى في تحليل الرؤيا. فأكثر بكثير من الجسد نفسه، بأجزائه المختلفة، وأكثر بكثير من اللذة بكيفياتها وشدتها، يظهر فعل الإيلاج كأساس للإفعال الجنسية، ببعض تنوعاته في الوضع وخصوصا قطبيته في الفاعلية والإنفعالية. على هذا الأساس، فإن السؤال الذي لا يكف أرتميدور عن طرحه على الرؤى التي يدرسها هو معرفة من يلج من. هل الحالم (الذي هو تقريبا دائما رجل) فاعل أم منفعل ؟ هل هو الذي يلج، يسيطر ويتلذذ ؟ هل هو الذي يخضع أو الذي يمارس عليه الفعل ؟ وسواء تعلق الأمر بعلاقات مع ابن أو مع أب، مع أم أو مع عبد، فالسؤال يرد دائما وبلا خطأ تقريبا (إلا إذا كان قد أجيب عنه ضمنيا سلفا) : كيف تم الإيلاج ؟ أو بشكل أدق : كيف كان وضع الذات في هذا الإيلاج ؟ فليس هناك حلم، حتى في الحلم "السحاقي"، لا يسأل من وجهة النظر هذه، ومنها وحدها فقط.

غير أن فعل الإيلاج هذا ــ وهو قلب النشاط الجنسي والمادة الأولى للتأويل ومركز المعنى بالنسبة للحلم ــ إنما يدرك مباشرة داخل مشهدة إجتماعية. فأرتيميدور يرى الفعل الجنسي أولا كلعبة رفعة ودونية : لأن الإيلاج يضع الشريكين في علاقة سيطرة وخضوع ؛ فهو نصر من جهة، وهزيمة من جهة أخرى؛ إنه حق يمارس بالنسبة لأحد الشريكين، وضرورة مفروضة على الأخر ؛ وهو وضع

يبرز ويقيم وضعية تتحمل ؛ إنه إمتياز يشتغل أو قبول وضعية تترك فائدتها للآخرين. ثم إن ما يقود إلى الوجه الآخر للفعل الجسي، فإن أرتيميدور يراه أيضا كلعبة "إقتصادية" للإنفاق والربح ؛ ربح اللذة التي نحصل عليها، والإحساسات التي نشعر بها ؛ وإنفاق الطاقة الضرورية للفعل وضياع المني، هذه المادة الحيوية الثمينة، والتعب الذي يعقبه. فأكثر بكثير من كل المتغيرات التي يمكنها أن تأتي من مختلف الحركات الممكنة، أو من مختلف الإحساسات التي تصاحبها، وأكثر بكثير من كل اللوحات الممكنة التي يمكن للرؤيا أن تقدمها، فإن هذه العناصر المتعلقة بالإيلاج كلعبة "إستراتيجية" للسيطرة ـ الخضوع وكلعبة "إقتصادية" للإنفاق ـ الفائدة، هي التي يعتمدها أرتميدور لتفصيل القول في تحليله.

يمكن لهذه العناص أن تظهر لنا، من وجهة نظرنا، ضحلة، تخطيطية، و"شاحبة" جنسيا ؛ ولكن يجب أن نسجل بأنها تخدم مقدما تحليل عناصر مميزة إجتماعيا ؛ فتحليل أرتميدور يظهر أشخاصا مأخوذين من مسرح إجتماعي لازالوا يحملون كل خصائصه ؛ ويوزعهم حول فعل أساسي يتعين في آن واحد على صعيد الترابطات الجسدية، وعلى صعيد العلاقات الإجتماعية للرفعة والدونية، وعلى صعيد الأنشطة الإقتصادية للنفقة والربح.

2 ـ كيف، إنطلاقا من هذه العناصر المقررة على هذا النحو والمصيرة ملائمة بالنسبة للتحليل، سيقيم أرتميدور "قيمة" الحلم الجنسي ؟ إنه يجب أن نفهم بهذا، لا نوع الحدث الذي يعلن عنه بطريقة مجازية وحسب، ولكن خصوصا ـ وهذا هو الجانب الأساسي في تحليل عملي ـ "نوعيته"، أي طابعه التفاؤلي أو التشاؤمي بالنسبة للذات الحالمة. لعلنا نتذكر أحد المبادئ الأساسية للمنهج القاضي بأن النوعية التنبؤية للحلم (الطابع التفاؤلي أولا للحدث المتوقع) تتوقف على قيمة الصورة المبشرة (الطابع الحسن أو القبيح للفعل الممثل في الرؤيا). والحال أننا، على مجرى التحليل والأمثلة المقدمة، رأينا فعلا جنسيا ذا "قيمة إيجابية" من وجهة نظر أرتميدور ليس دائما ولا بدقة فعلا جنسيا يبيحه القانون، يكرمه الرأي العام ويقبله العرف. هناك، بالطبع، مصادفات أساسية : فالحلم بأن لنا علاقة جنسية بالزوجة أو بالعشيقة هو حلم طيب ؛ ولكن هناك إنفصامات،

وإنفصامات مهمة : فالقيمة التفاؤلية لحلم الفعل المحرم مع الأم هو المثال الأكثر لفتا للنظر عن ذلك. وينبغي أن نتساءل : ما هي هذه الطريقة الأخرى لوصف الأفعال الجنسية، هذه المقاييس الأخرى التي تسمح بالقول بأنها "طيبة" في الرؤيا وبالنسبة للحالم، في حين أنها قد تكون ملومة في الواقع ؟ يبدو أن ما يحدد "قيمة" فعل جنسي محلوم به هو العلاقة التي تقوم بين الدور الجنسي والدور الاجتماعي للحالم. وبشكل أدق، يمكن القول إن أرتميدور يعتبرها "تفاؤلية" وحسنة التنبؤ الرؤيا التي يمارس فيها الحالم نشاطه الجنسي مع شريكه حسب خطاطة مطابقة لما هي أو ما ينبغي أن تكون عليه علاقته مع نفس هذا الشريك في الحياة الاجتماعية واللاجنسية ؛ فالمطابقة مع العلاقة الإجتماعية "اليقظة" هي التي تكون مؤشرة على العلاقة الجنسية الحلمية.

ولكي يكون الفعل الجنسي الذي نحلم به "حسنا"، فإنه بحاجة لأن يخضع لمبدإ عام لـ"التناظر". وحتى نتابع الكلام بكيفية تخطيطية، يمكننا أن نضيف بأن هذا المبدأ يأخذ شكلين : شكل مبدإ "تماثل الوضع"، وشكل مبدإ "مطابقة إقتصادية". فحسب أول هذين المبدئين، فإن فعلا جنسيا سيكون حسنا بالحد الذي تحلم فيه الذات بأنها تحتل في نشاطها الجنسي مع شريكها وضعا مطابقا لذلك الذي هو وضعها في الواقع مع هذا الشريك نفسه (أو مع شريك من نفس الصنف) : وهكذا فـ"الفاعلية" مع العبد (أيا كان جنسه) شيء طيب ؛ أو مع مومس أو رجل (أو غلام) عاهر ؛ أو مع غلام شاب وفقير، ولكن سيكون "طيبا" أن يكون الرجل منفعلا مع من يكبره سنا أو يفوقه غنى، إلخ. ولعل بمقتضى هذا المبدأ التناظري يكون حلم الفعل المحرم مع الأم مشحونا بكثير من القيم الإيجابية : فنحن نرى فيه الذات فعلا في وضع نشط فاعل بالعلاقة مع أم أنجبتها وأطعمتها، والتي عليها بالمقابل أن ترعاها، وتكرمها، وتخدمها وتغنيها كأرض، أو وطن أو مدينة. ولكن، لكي يكون للفعل الجنسي في الحلم قيمة إيجابية، ينبغي له أيضا أن يخضع لمبدأ "مطابقة إقتصادية : ؛ إنه يجب أن تكون "النفقة" و"الفائدة" اللتين يتضمنهما هذا النشاط منظمتين بكيفية ملائمة : كميا (فكثير من الإنفاق من أجل قليل من اللذة ليس طيبا) ومن حيث الإتجاه أيضا (عدم القيام بنفقات

عديمة الجدوى مع أولئك أو اللواتي الذين ليسوا في وضعية أن يعيدوا، يعوضوا أو أن ينفعوا). فهذا المبدأ هو الذي يجعل أنه من الحسن أن نحلم بعلاقة جنسية مع العبيد : فنحن نستفيد من ثروتنا ؛ فما إشتريناه لأجل فائدة العمل يعطي إضافة إلى ذلك فائدة المتعة. ولعل هذا أيضا هو ما يمنح دلالاتها المتعددة للرؤى التي للأب فيها علاقة مع إبنته : فبحسب أن هذه الإبنة متزوجة أم لا، وأن الأب نفسه أرمل أم لا، وأن الصهر أغنى أو أفقر من الحمى، فإن الحلم سيعني إما نفقة لأجل المهر، وإما مساعدة آتية من البنت، وإما واجب رعايتها بعد طلاقها.

ويمكن أن نلخص كل هذا بالقول إن الخيط الموجه لتأويل أرتميدور، بخصوص القيمة التنبؤية للأحلام الجنسية، يتضمن تفكيك وتحليل الأحلام الجنسية إلى عناصر (أشخاص وأفعال) هي، بطبيعتها، عناصر إجتماعية ؛ وأنه يشير إلى طريقة معينة لوصف الأفعال الجنسية بالنظر إلى الكيفية التي تحافظ بها الذات الحالمة كذات للفعل المحلوم به على وضعها كذات إجتماعية. فعل مسرح الحلم، ينبغي للفاعل الجنسي (الذي هو الحالم دوما، والذي هو عمليا دائما رجل راشد) لكي يكون حلمه جيدا، أن يحافظ على دوره كفاعل إجتماعي (حتى ولو حدث أن كان الفعل ملوما في الواقع). فعلينا ألا ننسى بأن كل الأحلام الجنسية التي يحللها أرتميدور إنما تعتبر لديه أنها من صنف الرؤيا (oneiros) ؛ فهي تقول إذن "ما سيكون" : وما "سيكون"، بالمناسبة، ويوجد "مقيلا" في الحلم، هو وضع الحالم كذات لنشاط _ فاعلة أو منفعلة، مسيطرة أو مسيطر عليها، منتصرة أو مهزومة، "فوق" أو "تحت"، مستفيدة أو منفقة، مقتطعة لفوائد أو معانية من خسارات، موجودة في موقف نافع أو متحملة لأضرار. إن الحلم الجنسي يقول في المسرحة الصغيرة للإيلاج والإنفعالية، للذة والنفقة، نمط وجود الذات، كما أعده القدر.

وربما يمكننا، لتأكيد ذلك، أن نورد مقطعا من "مفتاح الرؤى" يبين جيدا الإتصال بين ما يشكل الفرد كذات فاعلة في العلاقة الجنسية، وبين ما يعينه في حقل النشاطات الإجتماعية. يتعلق الأمر، في مقطع آخر من الكتاب، بالنص المخصص لدلالة مختلف أجزاء الجسد في الرؤيا. فالعضو الذكر _ الذي يدعى "anagkaion" (العنصر "الضروري"، ذلك الذي ترغمنا حاجياته والذي بقوته

نرغم الآخرين) ـ هو دال على شبكة كاملة من العلاقات والنشاطات التي تحدد وضع الفرد في المدينة وفي العالم ؛ وتمثل فيه الأسرة، والثروة، ونشاط الكلام، والوضع، والحياة السياسية، والحرية، وفي النهاية الاسم ذاته للفرد. «إن العضو الذكري يمثل للإباء، لأنه يحتفظ بالمبدأ المولد، بالمرأة والعشيقة لأنه ملائم لأشياء الحب ؛ للإخوة وكل الآباء المتوحدون دما لأن السبب الإبتدائي في كل الأسرة إنما يتوقف على العضو الرجولي ؛ بالقوة والرجولة الجسديين، لأنه أيضا يسببهما ؛ للخطابات والتربية، لأن من بين كل الأشياء، العضو الرجولي هو ذلك الذي له قوة مولدة أكثر من الخطاب ... والعضو الرجولي هو علاوة على ذلك، ممثل الربح والمكسب، لأنه يكون تارة متوترا، وأخرى مرتخيا وأنه يمكنه أن يوفر أو يفرز (...). وهو ممثل كذلك للفقر، والعبودية، والقيود، لأنه يسمى "مكرها" وأنه رمز للإكراه. وهو بالإضافة إلى ذلك ممثل للإحترام الذي توحي به مرتبة عليا : لأننا ندعوه "إكبارا" وإحتراما (...). وإذا صار مزدوجا، فإنه يعني أن كل الأشياء الحاضرة ستكون مزدوجة، ماعدا المرأة والعشيقة ؛ ففي هذه الحالة، فإن العضو المزدوج يحرم، لأنه لا يمكننا أن نستخدم في آن واحد عضوين رجوليين. إنني أعرف شخصا حلم، وهو عبد، بأن له ثلاثة أعضاء ذكرية : وقد تحرر وعوض إسم واحد كان له ثلاثة أسماء، لأنه أضاف إلى إسمه إسم الذي حرره. ولكن لم يقع هذا الإمرة واحدة : والحال أنه لا ينبغي تأويل الرؤى تبعا للحالات النادرة، وإنما تبعا للحالات التي تحدث في غالب الأحيان.»[1]

واضح أن العضو الذكري يظهر في ملتقى كل ألاعيب التحكم هذه : التحكم في الذات، لأن متطلباته تجازف بأن تستعبدنا إذا تركناه يمارس إكراهه لنا ؛ تفوق على الشركاء الجنسيين، لأن به يتم الإيلاج ؛ إمتيازات ووضع، لأنه يعني كل حقل القرابة والنشاط الإجتماعي.

إن المنظر الذي تصفه فصول أرتميدور المخصصة للرؤى الجنسية هو منظر مألوف في العصر اليوناني القديم. ومن السهل أن نعثر فيه على سمات أخلاقية وأعراف

1 - *Ibid.*, I, 45, Artémidore, *Clef des Songes*, I, 45.

يمكن أن تثبتها شهادات أخرى عديدة، سابقة عليه أو معاصرة له. فنحن هنا في عالم مطبوع بقوة بالوضع المركزي للشخص الذكري وبالأهمية الممنوحة للدور الرجولي في علاقات الجنس. ونحن في عالم يقيم فيه الزواج إلى حد كاف ليعتبر أنه أفضل إطار ممكن بالنسبة للمتع الجنسية. وفي هذا العالم، يمكن للرجل المتزوج أن تكون له أيضا عشيقته ؛ أن يتصرف في خدمه، غلمانا كانوا أو فتيات ؛ وأن يتردد عُلى المومسات. وفي هذا العالم أخيرا، تظهر العلاقات بين الرجال على أنها بديهية، مع تحفظ رغم ذلك يخص بعض الإختلافات في السن أو الوضع.

ويمكننا كذلك أن نلاحظ حضور عدة عناصر مدونة. ولكن ينبغي أن نعترف بأنها في آن واحد قليلة العدد وكافية الغموض : بعض كبريات المحظورات التي تتجلى في شكل تقززات حادة : الفعل الجنسي في الفم، العلاقات بين النساء وبالخصوص إغتصاب أحداهن للدور الذكري ؛ تعريف ضيق جدا للفعل المحرم المتصور أساسا كعلاقة بين الآباء والأبناء ؛ إحالة على شكل مقنن وطبيعي للفعل الجنسي. ولكن لا شيء في نص أرتميدور يحيل على شبكة دائمة وتامة للتصنيفات بين الأفعال المباحة وتلك التي هي محرمة ؛ لا شيء يرسم بدقة بين ما هو طبيعي وما هو "ضد _ طبيعي" حدا فاصلا واضحا ونهائيا. وبالخصوص ليست عناصر المدونة هذه، فيما يبدو، هي التي تلعب الدور الأهم والأكثر تحديدا لتثبيت "نوعية" فعل جنسي ما _ على الأقل في الحلم وفي وظيفته التنبؤية.

وبالمقابل يمكننا أن ندرك، من خلال النهج ذاته للتأويل، كيفية أخرى للنظر إلى الأفعال الجنسية ومبادئ أخرى للتقدير : ليس إنطلاقا من الفعل منظورا إليه في شكله الأكثر أو الأقل إنتظاما، وإنما إنطلاقا من الفاعل، ومن كيفية وجوده، ومن وضعيته الخاصة، ومن علاقته بالآخرين ومن الوضع الذي يحتله إزاءهم. إن المسألة الرئيسية تظهر أنها تنصب أقل بكثير على مطابقة الأفعال لبنية طبيعية أو تنظيم إيجابي، من إنصبابها على ما يمكن أن نسميه بـ"أسلوب نشاط" الذات، والعلاقة التي تقيمها بين النشاط الجنسي والجوانب الأخرى لوجودها العائلي والإجتماعي والإقتصادي. فحركة التحليل وإجراءات التقييم لا تمضي من الفعل إلى ميدان يمكن أن يكون هو ميدان الجنسانية، أو ميدان الشهوة الجسدية، الذي قد ترسم

القوانين الإلهية، المدنية أو الطبيعية أشكاله المباحة ؛ بل إنها تمضي من الذات كفاعل جنسي إلى الميادين الأخرى للحياة التي تمارس فيها نشاطها ؛ ولعل في العلاقة بين هذه الأشكال المختلفة من النشاط تتعين، لا حصريا، ولكن فيما يرجع للأساس، مبادئ تقدير التصرف الجنسي.

إننا نعثر هنا بسهولة على السمات الرئيسية للتجربة الأخلاقية لـ"المتع"، كما كانت قد ظهرت في نصوص المرحلة الكلاسيكية. وفي هذا الصدد، فإن كتاب أرتميدور، بالحد ذاته الذي لا يصوغ فيه أخلاقية، ولكن الذي يستعمل فيه لتفسير الأحلام كيفية للإدراك والحكم على المتع الجنسية معاصرة له، إنما يؤكد ديمومة وصلابة هذا الشكل من التجربة. ولكن إذا إلتفتنا، مع ذلك، صوب نصوص تستهدف التفكير في الممارسات الجنسية نفسها، وتقدم بهذا الخصوص نصائح سلوك وتعاليم وجود، فإنه يمكننا أن نسجل عدداً معينا من التغييرات بالنسبة لمذاهب الصرامة التي كانت قائمة في فلسفة القرن الرابع قبل الميلاد. فهل يتعلق الأمر بإنقطاعات، وتحولات جذرية، وظهور شكل جديد من تجربة المتع ؟ يقينا لا. ورغم ذلك، هناك إنعطافات محسوسة : إنتباه أكثر حدة، مزيد من القلق بخصوص السلوك الجنسي، أهمية أكبر ممنوحة للزواج ومستلزماته، وقيمة أقل منسوبة لحب الغلمان : وإجمالا أسلوب أكثر صرامة. فنحن هنا في نظام التطورات البطيئة. ولكن من خلال موضوعات تتطور، وتتأكد وتتقوى، يمكننا أن نرى تغييرا من صنف آخر : التغيير الذي يتعلق بالطريقة التي يعرف بها الفكر الأخلاقي علاقة الذات بنشاطها الجنسي.

الفصل الثاني

ثقافة الذات

الإحتراس من المتع، الإلحاح على مفعولات الإسراف فيها بالنسبة للجسد والنفس، تقييم الزواج والإلتزامات الزوجية، زوال المحبة تجاه الدلالات الروحية الممنوحة لحب الغلمان : إن هناك في فكر الفلاسفة والأطباء خلال القرنين الأولين (للمسيحية) قساوة كاملة تشهد عليها نصوص سورانيس (Soranus)وريفيس ذي فيز (Rufus d'Ephèse)، ميزونيوس(Musonius) أو سينيك (Sénèque)، بلوتارك (Plutarque) وابكتيتوس (Epictète)أو مارك أوريل (Marc Aurèle). ومن هذه الأخلاق، قام المؤلفون المسيحيون بإستعارات ــصريحة أم لا ــ كثيفة؛ ولعل أغلب المؤرخين اليوم يتفقون على الإعتراف بوجود، وقوة وتدعيم هذه الموضوعات للصرامة الجنسية في مجتمع كان المعاصرون يصفون، للومهم على ذلك في آغلب الأحيان، فسقه وأخلاقياته البائدة. لنترك جانبا مسألة معرفة ما إذا كان هذا اللوم مبرراً : فبالإقتصارعلى النصوص وحدها التي تتحدث عنها والمكان الذي تخصصه لها، فإنه يبدو أن "مسألة المتع" قد صارت أكثر ملحاحية، وبشكل أدق القلق أمام المتع الجنسية والعلاقة التي يمكن أن تكون لنا معها والإستعمال الذي يجب أن نقيمه لها. إنها أشكلة قوية "للأفروديسيا" ينبغي أن نحاول في آن واحد إعادة الإمساك بأشكالها الخاصة وبدوافعها.

ومن أجل بيان هذه التقوية الجديدة، يمكن اللجوء إلى تفسيرات متنوعة. يمكن وضعها في علاقة مع بعض جهود الإصلاح الأخلاقي التي قامت بها على نمط أكثر أو أقل إستبدادا السلطة السياسية ؛ ولقد كانت هذه الجهود صريحة

وملحاحة تحت إمارة آوغسطين (Auguste). صحيح أن في هذه الحالة الأخيرة، كانت تدابير تشريعية تحمي الزواج، وتشجع الأسرة، وتنظم الإستسرار قد ترافقت بحركة للأفكار ـ لم تكن ربما مصطنعة كليا ـ كانت تقابل تراخي الزمن الحاضر بضرورة العودة إلى صرامة الأخلاق القديمة. ومع ذلك، فلا يمكننا أن نقتصر على هذه الإحالة ؛ وقد يكون من غير الصحيح بدون شك أن نرى في هذه التدابير وهذه الأفكار تمهيدا لتطور متعدد الأجيال كان عليه أن يقود إلى نظام قد تكون فيه الحرية الجنسية محدودة بشكل أكثر دقة بالمؤسسات والقوانين ـ كانت مدنية أو دينية. لقد كانت هذه المحاولات السياسية، فعلا، متفرقة جدا، وقد كانت لها أهداف محدودة جدا، وكانت لها آثار عامة ودائمة جد قليلة لكي تبرز إتجاها إلى الصرامة غالبا ما تجلى في التفكير الأخلاقي على طول القرنين الأولين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه من الملفت للنظر مع إستثناءات قليلة[1] أن هذه الإرادة للصرامة التي عبر عنها الأخلاقيون لم تتخذ أبدا شكل طلب للتدخل من لدن القوة العمومية ؛ فقد لا نجد عند الفلاسفة مشروعا لتشريع إلزامي وعام للسلوكات الجنسية ؛ بل إنهم كانوا يحثون على مزيد من الصرامة الأفراد الذين يريدون أن يعيشوا حياة أخرى غير حياة "الأغلبية" ؛ إنهم لا يبحثون عما هي التدابير أو العقوبات التي يمكنها أن تجبرهم جميعهم عليها بطريقة متجانسة. وفضلا عن ذلك، فإنه إذا كان يمكننا أن نتحدث عن صرامة متزايدة، فليس بمعنى أن تحريمات أكثر شدة كانت قد إقترحت : وبعد، فالأنظمة الطبية للقرن الأول والقرن الثاني ليست، بصفة عامة، أكثر تقييدا من نظام ديوكليس (Dioclès) ؛ والإخلاص الزوجي الذي أقامه الرواقيون ليس أكثر صرامة من إخلاص نيكوكليس (Nicoclès) حينما كان يتباهى بأن ليس له أية علاقات أخرى مع النساء إلا مع زوجته ؛ وبلوتارك (Plutarque) في "حوار حول الحب" هو أكثر تسامحا بخصوص الغلمان من المشرع الصارم لـ"القوانين". وبالمقابل، فإن ما يسجل في نصوص القرون الأولى ـ أكثر من محظورات جديدة حول الأفعال ـ هو الإلحاح على الإنتباه الذي من المناسب توجيهه إلى الذات نفسها ؛ هو كيفية، ومدى،

1 - A.J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, pp. 183 - 189.

وديمومة، ودقة اليقظة المطلوبة ؛ هو القلق بخصوص كل إضطرابات الجسد والنفس التي ينبغي تجنبها بواسطة حمية صارمة ؛ هو أهمية أن يحترم المرء نفسه ليس ببساطة في وضعه، وإنما في كينونته المعقولة بتحمل الحرمان من المتع أو بحد إستعمالها في الزواج، أوفي الإنجاب. وبإختصار ـ وفي تقريب أولي ـ، فإن هذه التقوية للصرامة الجنسية في التفكير الأخلاقي لا تأخذ شكل تقييد للمدونة التي تعرف الأفعال المحظورة، ولكن شكل تقوية للعلاقة بالذات التي بواسطتها يتشكل المرء كذات لأفعاله [1]. فلعل بإعتبار مثل هذا الشكل تنبغي مساءلة دوافع هذه الأخلاق الأكثر قساوة.

يمكننا حينئذ أن نفكر في ظاهرة غالبا ما كانت تذكر في العالم الهيلينستي والروماني، وهي نمو "فردانية" قد تخصص أكثر فأكثر مكانا للجوانب "الخاصة" من الوجود، لقيم التصرف الشخصي، وللإهتمام الذي نوليه لذواتنا. وإذن، فقد لا تكون شدة سلطة عمومية هي التي يمكنها أن توضح نمو هذه الأخلاق الصارمة، ولكن بالأحرى ضعف الإطار السياسي والإجتماعي الذي كانت تجري فيه في الماضي حياة الأفراد : فأقل إنخراطا في المدن، وأكثر إنعزالا عن بعضهم البعض وأكثر تبعية لأنفسهم، فإنهم قد يكونوا بحثوا في الفلسفة عن قواعد تصرف أكثر شخصية. ليس كل شيء خاطئا في مثل هذه الخطاطة. ولكن يمكننا أن نتساءل حول واقع هذه الدفعة الفردانية والسيرورة الإجتماعية والسياسية التي تكون قد فصلت الأفراد عن إنتماءاتهم التقليدية. لقد أمكن للنشاط المدني والسياسي، إلى حد ما، أن يغير شكله ؛ ولكنه ظل جزءا مهما من الوجود، بالنسبة للطبقات العليا. وبصفة عامة، فقد ظلت المجتمعات القديمة مجتمعات إختلاط كان الوجود فيها يعاش "في العموم"، مجتمعات كان كل واحد فيها يتعين داخل منظومات قوية من العلاقات المحلية، والروابط الأسرية، والتبعيات الإقتصادية، والعلاقات الزبونية والصداقة. وفضلا عن ذلك، فإنه يجب أن نسجل بأن المذاهب التي كانت أكثر إنشدادا إلى صرامة التصرف ـ والتي على رأسها يمكن أن نضع الرواقيين ـ

1 - A.J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, pp. 183 - 189.

كانت أيضا هي المذاهب التي كانت تلح أكثر على ضرورة القيام بالواجب إزاء الإنسانية، والمواطنين والأسرة، والتي كانت تدين عن طيب خاطر في ممارسات الإنعزال موقفا للتراخي والرضى الأناني بالذات. ولكن بخصوص هذه "الفردانية" التي غالبا ما تثار لتفسير ظواهر متباينة جدا، في مراحل مختلفة، فإنه من المناسب أن نطرح سؤالا أكثر عمومية. فتحت مقولة كهذه، يتم الخلط في الغالب الأعم من الأحيان بين وقائع مختلفة تماما. إنه من الملائم فعلا أن نميز بين ثلاثة أشياء: الموقف الفرداني الذي يتميز بالقيمة المطلقة التي تنسب للفرد في فرادته، وبدرجة الاستقلال التي تمنح له بالعلاقة مع المجموعة التي ينتمي إليها أو مع المؤسسات التي يتعلق بها؛ تقييم الحياة الخاصة، أي الأهمية المعترف بها للعلاقات العائلية، لأشكال النشاط المنزلي ولميدان المصالح المالية؛ وأخيرا شدة العلاقات بالذات، أي أشكال نستدعى فيها لأن نضع أنفسنا موضوع معرفة وميدان عمل، بغاية أن نتحول، وأن نصحح أنفسنا، وأن نتطهر وأن نصنع خلاصنا. إن هذه المواقف يمكنها، بلا شك، أن ترتبط فيما بينها؛ وهكذا يمكن أن يحدث أن تستدعي الفردانية تقوية قيم للحياة الخصوصية؛ أو أن تكون الأهمية الممنوحة للعلاقات بالذات مرتبطة بتمجيد الفرادة الفردية. غير أن هذه الروابط ليست ثابتة ولا ضرورية. فقد نجد مجتمعات أو مجموعات اجتماعية ــ كما هي بدون شك الأرستقراطيات العسكرية ــ يستدعى فيها الفرد لإثبات ذاته في قيمته الخاصة، من خلال أفعال تفردنه وتسمح له بالتفوق على الآخرين، دون أن يكون عليه أن يمنح أهمية كبرى لحياته الخاصة أو لعلاقات ذاته بذاته. وهناك أيضا مجتمعات تكون فيها للحياة الخاصة قيمة كبيرة، التي هي فيها محمية بعناية ومنظمة، والتي تشكل فيها مركز ثقل التصرفات واحد مبادئ تقييمها ــ وهذه، فيما يبدو، هي حالة المجتمعات البورجوازية في البلاد الغربية في القرن التاسع عشر؛ ولكن بهذا الشيء ذاته، فإن الفردانية هي فيها ضعيفة وعلاقات الذات بالذات ليست فيها متطورة. وهناك أخيرا مجتمعات أو مجموعات تكون فيها العلاقة بالذات قوية ومتطورة دون أن تكون لذلك ولا بكيفية ضرورية قيم الفردانية أو الحياة الخاصة قوية؛ فالحركة الزهدية المسيحية في القرون الأولى تقدمت كتطور قوي جدا لعلاقات الذات بالذات، ولكن في شكل إحتقار لقيم

الحياة الخاصة؛ وحينما إتخذت شكل الرهبانية، فقد أجلت رفضا صريحا لما كان يمكن أن يكون هناك من فردانية في ممارسة التنسك.

إن مستلزمات الصرامة الجنسية التي عبرت عن نفسها في المرحلة الإمبراطورية لا يبدو أنها كانت إفصاحا عن فردانية متزايدة. فسياقها يتميز بالأحرى بظاهرة ذات مدى تاريخي طويل، ولكنها عرفت في هذا الوقت أوجها : إنها تطور ما يمكن أن نسميه بـ"ثقافة الذات" تمت فيها تقوية وتقييم علاقات الذات بالذات.

يمكننا أن نميز بإقتضاب "ثقافة الذات"(1) هذه بكون أن فن الوجود ـ Technè tou biou بمختلف أشكاله ـ يوجد فيها خاضعا لمبدإ أنه يجب "الإعتناء بالذات" ؛ فهذا المبدإ للإنشغال بالذات هو الذي يؤسس ضرورتها، ويحكم تطورها وينظم ممارستها. ولكن يجب أن ندقق ؛ ففكرة أنه ينبغي أن نعتني بذواتنا، أن نهتم بذواتنا، هي بالفعل موضوعة قديمة جدا في الثقافة اليونانية. فلقد ظهرت مبكرا جدا كواجب منتشر بشكل واسع. فسيروس (Cyrus)، الذي يرسم إكزنوفون صورته المثالية، لا يعتبر أن وجوده، في نهاية فتوحاته، قد إنتهى؛ بل يبقى له ـ وهذا هو أثمن شيء ـ أن يهتم بنفسه : « لا يمكننا أن نلوم الآلهة على أنها لم تحقق كل متمنياتنا »، يقول سيروس وهو يفكر في إنتصاراته الماضية؛ « ولكن، لأننا أنجزنا أشياء كبيرة، إذا لم يعد يمكننا أن نهتم بذواتنا وأن نبتهج مع صديق، فتلك سعادة أقول لها إلى الأبد عن طيب خاطر. » (2). هناك حكمة لاسيديمونية، يرويها بلوتارك، كانت تؤكد على أن السبب الذي من أجله أسندت العناية بالأرض إلى الهيلوت هو أن مواطني إسبارطة كانوا يريدون، فيما يخصهم، أن "يهتموا بأنفسهم" (3) : ومن دون شك، فإن المقصود بهذا كان هو التمرين الجسدي والحربي. ولكن العبارة تستعمل بمعنى آخر تماما في "السبياد" الذي تشكل فيه موضوعة أساسية للحوار : فسقراط يبين للشاب الطموح أنه من الغرور الكبير بمكان، من جهته، أن يريد التكفل بالمدينة، وإعطائها نصائح والدخول في

1 - حول هذه الموضوعات يجب الرجوع إلى كتاب : P.Hadot, *Exercices Spirituels et philosophie antique*
2 - Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5.
3 - Plutarque, *Apophthegmata Laconica*, 217 a.

منافسة مع ملوك إسبارطة أو ملوك فارس، إذا لم يكن قد تعلم سلفا كل ما تجب معرفته ضرورة من أجل الحكم : ينبغي له في المقام الأول أن يهتم بنفسه ـ وفورا مادام "أنه شاب، لأن "في سن الخمسين عاما يكون الوقت قد فات." [1] . أما في "الامتداح"، فإنه كسيد الإنشغال بذاته يتقدم سقراط أمام القضاة : فقد إنتدبه الإله لتذكير الناس بأن عليهم أن ينشغلوا، لا بثرواتهم وبسعادتهم، ولكن بأنفسهم، ونفوسهم [2]

والحال أن موضوعة هم الذات هذه، التي كرسها سقراط، هي التي إستعادتها الفلسفة اللاحقة والتي إنتهت بوضعها في قلب هذا "الفن للوجود" الذي تزعم أنها هو. إن هذه الموضوعة هي التي، بتجاوزها لإطارها الأصلي وبإنفصالها عن دلالاتها الفلسفية الأولى، إكتسبت تدريجيا أبعاد وأشكال "ثقافة للذات" حقيقية. بهذه العبارة يجب أن نفهم بأن مبدأ هم الذات قد إكتسب مدى كافي العمومية : فقاعدة أنه ينبغي الإهتمام بالذات هي على كل حال واجب ينتقل بين عدد من المذاهب المختلفة ؛ وقد إتخذت أيضا شكل موقف، وطريقة للسلوك ؛ وقد أثرت في طرق للعيش ؛ وقد تطورت في إجراءات وممارسات ووصفات كانت تفكر، وتفصل وتحسن وتعلم ؛ وعلى هذا النحو فقد شكلت ممارسة إجتماعية، ولدت علاقات بين الأفراد، وتبادلات وتواصلات وأحيانا حتى مؤسسات ؛ وقد ولدت أخيرا نمطا معينا من المعرفة وتبلورا لمعرفة.

إن في التطور البطيء لفن العيش تحت علامة هم الذات، يمكن للقرنين الأولين من المرحلة الإمبراطورية أن يعتبرا قمة منحن : كيفية من عصر ذهبي في العناية بالذات، مع العلم بطبيعة الحال أن هذه الظاهرة لا تتعلق إلا بالمجموعات الإجتماعية، المحدودة عددا، التي كانت حاملة لثقافة والتي كانت techné tou biou يمكنها، بالنسبة لها، أن يكون لها معنى وواقعا.

1 ـ إن "epimeleia heautou"،"cura sui" (العناية بالذات) هي أمر نعثر عليه في كثير من المذاهب الفلسفية. فنحن نلتقي بها عند الأفلاطونيين : فهذا

---

1 - Platon, *Alcibiade*, 127 d - e.
2 - Platon, *Apologie de Socrate*, 29 d-e.

البينوس (Albinus) يريد أن تباشر الدراسة الفلسفية بقراءة "السبياد" « بغاية الإلتفات وإعادة الإلتفات إلى الذات »[1]. وأبولي (Apulée) يقول، في نهاية "إله سقراط"، دهشته أمام إهمال معاصريه لأنفسهم : « إن لكل الناس رغبة في أن يعشوا أفضل حياة، وكلهم يعرفون أن ليس هناك من عضو آخر للحياة غير النفس ... ؛ ورغم ذلك فإنهم لا يعتنون بها (Animum sum non colunt). ومع ذلك، فإن أي واحد يريد أن يكون له بصر ثاقب ينبغي له أن يعتني بالعينين اللتين تستخدمان للرؤية ؛ وإذا أردنا أن نكون خفيفي الحركة في العدو، فإنه يجب الإعتناء بالرجلين اللذين يستخدمان للجري ... ونفس الشيء يجري على كل أجزاء الجسم التي يجب على كل واحد أن يعتني بها حسب أفضلياته. إن هذا يراه كل الناس بوضوح وبلا عناء ؛ لذلك لا أكل من مساءلة نفسي بدهشة مشروعة عن لماذا لا يعملون أيضا على تحسين أنفسهم بمساعدة العقل. »[2].

وبالنسبة للأبيقوريين، فإن "الرسالة إلى مينيسي" (Lettre à Ménécée) كانت تفتتح على مبدإ أن الفلسفة كان يجب أن تعتبر تمرينا دائما على العناية بالذات. « لا أحد، وهو شاب، يجب أن يتأخر عن التفلسف، ولا وهو شيخ أن يسأم من الفلسفة. لأن ليس، لأي أحد، لا قبل الأوان ولا بعد فوات الأوان أن يؤمن صحة النفس. »[3]. إن هذه الموضوعة الأبيقورية بأنه ينبغي الإعتناء بالذات هي التي يوردها سينيك (Sénèque) في إحدى رسائله : « فكما أن سماء صافية ليست قابلة لوضح أكثر حدة عندما تكتسي، لفرط ما أنها نظيفة، إشراقا لا شيء يعكر صفوه، كذلك الرجل الذي يسهر على جسده وعلى نفسه (Hominis corpus animumque curantis) يوجد، لبناء هيكل سعادته بواسطة هذه وذاك، في حالة تامة الكمال وفي أوج إرضاء رغباته، مادام أن نفسه بلا إضطراب وجسده بلا ألم. »[4].

1 - Platon, *Apologie de Socrate*, 29 d - e.
2 - Albinus, cité par A. - J. Festugière, *Etudes de philosophie grecque*, 1971, p. 536.
3 - Apulée, *Du Dieu de Socrate*, XXI, 167 - 168.
4 - Epicure, *Lettre à Ménécée*, 122

لقد كان الإعتناء بالنفس قاعدة كان زينون (Zénon) قد وضعها، في الأصل، رهن إشارة تلامذته، وهي التي سيكررها ميزونيوس (Musonius)، في القرن الأول، في شكل حكمة يذكرها بلوتارك : «إن أولئك الذين يريدون أن يضمنوا خلاصهم ينبغي لهم أن يعيشوا بالعناية بأنفسهم بدون إنقطاع.»[1]. ونحن نعرف المدى الهائل الذي إتخذته، عند سينيك، موضوعة الإهتمام بالذات : فمن أجل التفرغ لهذا الإهتمام، يجب حسب رأيه التخلي عن الأشغال الأخرى : على هذا النحو يمكننا أن نفرغ أنفسنا من أجل ذواتنا (Sibi vacare)[2]. ولكن هذا "الشغور" إنما يأخذ شكل نشاط متعدد يطلب منا بألا نضيع الوقت وألاّ ندخر جهدا من أجل "أن نكون نحن أنفسنا"، و"نحول ذواتنا"، و"أن نرجع إلى ذواتنا". Se formare[3]، sibi vinolicare[4]، Se facere[5] Se ad studia revocarer[6]، Sibi applicare[7]، Suum fieri[8]، In se recedere[9]، ad se recurrere[10]، secum masari[11]، يتوفر Sénèque على معجم كامل للإشارة التي مختلف الأشكال التي ينبغي أن يأخذها هم الذات والعجلة التي نحاول بها أن نلحق ذاتنا (ad se properare)[12]. ويشعر مارك أوريل (Marc Aurèle)، هو أيضا، بنفس العجلة للإهتمام بنفسه : فلا القراءة ولا الكتابة يجب أن تصرفاه أكثر مما ينبغي عن العناية المباشرة التي يجب أن يوليها لكينونته الخاصة : «لا تته بعد الآن. فلم تعد صائرا إلى أن تعيد قراءة كتاباتك، ولا القصص القديمة للرومان واليونان، ولا المقاطع التي كنت تحتفظ بها لأيامك الأخيرة. إسرع إذن إلى

1 - Sénèque, *Lettres à Lucilus*, 66, 45.
2 - Musionius Rufus, ed. Hense, *Fragments*, 36, cité par Plutarque, *"De ira"*, 453 d.
3 - Sénèque, *Lettre à Lucilus*, 17, 5 ; *De la brièveté de la vie*, 7, 5.
4 - Sénèque, *La brieveté de la vie*, 24, 1.
5 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I, 1.
6 - *Ibid.*, 13 - 1 ; *De la vie Heureuse*, 24, 4.
7 - Sénèque, *De la tranquilité de l'âme*, 3, 6.
8 - Sénèque, *Ibid.*, 24, 2.
9 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 15, 118.
10 - Sénèque, *De la Tranquilité de l'âme*, 17, 3 ; *Lettres à Lucilius*, 79, 29.
11 - Sénèque, *De La brieveté de la vie*, 18, 1.
12 - *Lettres à Luciluis*, 2, 1.

الهدف ؛ وودع الآمال الكاذبة، وساعد نفسك إذا كنت تتذكر ذاتك (sautoi boéthei ei ti soi melei sautou)، مادام أن الأمر لايزال ممكنا. »[1].

ولعل عند أبكتيتوس (Epictète) يتحدد بدون شك أعلى تبلور فلسفي لهذه الموضوعة. فالكائن البشري يعرف في "المحادثات"، (Entretiens)، على أنه الكائن الذي عُهد إليه بهم الذات. وهنا يكمن إختلافه الأساسي عن الأحياء الأخرى : فالحيوانات تجد "جاهزا" كل ما هو ضروري لعيشها، لأن الطبيعة عملت بمعنى ما على أن تكون هذه الحيوانات رهن إشارتنا دون أن يكون لها أن تهتم بأنفسها، ودون أن يكون لنا، نحن، أن نهتم بها[2]. أما الإنسان، بالمقابل، فيجب أن يسهر على نفسه : ليس بسبب عيب ما قد يضعه في وضعية نقص ويجعله من وجهة النظر هذه أدنى من الحيوان ؛ ولكن لأن الإله حرص على أن يتمكن من أن يقيم إستعمالا حرا لنفسه ؛ فلهذه الغاية بالذات حباه بالعقل. على أنه ينبغي ألاّ يفهم هذا العقل كبديل عن ملكات طبيعية غائبة ؛ بل إنه بالعكس هو الملكة التي تسمح، عندما يجب وكما يجب، بإستخدام الملكات الأخرى ؛ بل حتى إنه هو هذه الملكة الفريدة مطلقا التي تستطيع أن تستخدم نفسها : لأنها قادرة على « أن تتخذ من نفسها كما من كل الباقي موضوعا للدراسة. »[3]. وهكذا، فبتتويجه بالعقل لكل ما أعطته لنا الطبيعة سلفا، فان زوس (Zeus) قد منحنا إمكانية وواجب الإعتناء بأنفسنا. وبالحد الذي يكون فيه حرا وعاقلا ــ وحرا في أن يكون عاقلا ــ، فإن الإنسان هو في الطبيعة الكائن الذي عهد إليه بهم نفسه. إن الإله لم يصنعنا كما صنع فيدياس (Phidias) تمثاله لآثينا (Athéna) من الرخام الذي يمد إلى الأبد اليد التي وضع عليها النصر الجامد ذو الأجنحة المنتشرة. فزوس (Zeus) « لم يخلقك وحسب، ولكنه، بالإضافة إلى ذلك تعهد بك وسلمك إلى نفسك وحدها. »[4]. إن هم الذات، بالنسبة لإبيكتيتوس، هو إمتياز ــ واجب،

1 - Marc Aurele, *Pensées*, III, 14.
2 - Epictète, *Entretiens*, I, 16, 1 — 3.
3 - *Ibid.*, I, 1, 4.
4 - *Ibid.*, II, 8, 18-23.

هبة ـ إلتزام، يُؤمن لنا الحرية بإرغامنا على أن نتخذ من أنفسنا موضوع كل إهتمامنا[1]).

ولكن أن يوصي الفلاسفة بالانشغال بالذات لا يعني بأن هذا الحماس موقوف على أولئك الذين يختارون حياة شبيهة بحياتهم ؛ أو أن مثل هذا الموقف لا يكون ضروريا إلا أثناء الوقت الذي نمضيه بجانبهم. بل إنه مبدأ صالح للجميع، في كل وقت وعلى إمتداد الحياة كلها. وأبوليApulée) يدعو إلى ملاحظة ذلك: إنه يمكننا، دون خجل ولا ذل، أن نجهل القواعد التي تسمح بالرسم واللعب على القيثارة ؛ ولكن معرفة «إكتمال أنفسنا بمساعدة العقل "هي قاعدة" ضرورية كذلك بالنسبة لجميع الناس.». ولعل حالة بلينPline) يمكنها أن تسعف هنا كمثال ملموس: إنه بعيد عن كل إنتماء مذهبي ضيق، ومدير للمهنة المنتظمة للأمجاد، ومشغول بأنشطته كمحام وبأعماله الأدبية، فهو ليس بأي حال على أهبة الإنقطاع عن العالم. ورغم ذلك، فهو لم يكف طول حياته عن إظهار العناية التي ينوي إيلاءها لنفسه كما لأهم موضوع، ربما، سيكون عليه أن ينشغل به. فحينما أرسل إلى سوريا، في مهام عسكرية، وهو لا يزال بعد شابا صغيرا، فإن همه الأول كان هو الذهاب لزيارة أوفراتيسEuphratès) ، ليس لمتابعة تعليمه وحسب، ولكن للدخول شيئا فشيئا في ألفته، و"جعله يحبه"، والإفادة من تأنيبات سيد يعرف محاربة النواقص والعيوب دون أن يهاجم الأفرا[2]»). ولاحقا فيما بعد، حينما كان يحدث له، في روما، أن يذهب للإستراحة في بيته الأنيق للورانت، فمن أجل التمكن من الإهتمام بنفسه ؛ «بالتعاطي للقراءة، والتأليف الموسيقي، والعناية بالصحة»، وبالتحادث «مع نفسه ومع كتاباته الخاصة.[3]»).

ليس هناك إذن سنا معينا للإهتمام بالذات. «إن الاهتمام بالنفس لا يأتي أبدا لا قبل الأوان ولا بعد فوات الآوان»، كان يقول أبكتيتوس: «فالذي يقول بأن زمن التفلسف لم يحن بعد أو أنه مضى هو شبيه بالذي يقول بأن زمن السعادة لم يحن بعد أوأنه لم يعد. بحيث أن الشاب والشيخ عليهما أن يتفلسفا، الشيخ لكي

1 - cf. M. Spanneut, *Epiktète*, in *Reallexikon für Antike and Christentum.*
2 - Pline, *Lettres*, I, 10.
3 - Pline, *Ibid.*, I, 9.

يكون، وهو يشيخ، شابا في الأشياء الخيرية بفضل ما كان ؛ والشاب لكي يكون، وهو شاب، في نفس الوقت قديما بغياب الخوف من المستقبل لديه.»[1]. إن تعلم أن نحيا على طول كل حياتنا كانت حكمة يذكرها سينيك وتدعو إلى تحويل الوجود إلى نوع من تمرين دائم ؛ وحتى إذا كان من الأفضل أن نبدأ مبكرا، فإنه من المهم الأنتراخى في ذلك أبدا[2]. فأولئك الذين يقترح عليهم سينيك أو بلوتارك نصائحهما، لم يعودوا بالفعل مراهقين جشعين أو خجولين، وقد كان سقراط أفلاطون أو سقراط Xénophon يحثهم على الإهتمام بأنفسهم. بل أنهم رجالا راشدين. فسيرينوس (Serenus) الذي توجه إليه إستشارة "De tranquillitate" (بالإضافة إلى "De Constantia" وربما إلى "De Otio") هو قريب شاب محمي لسينيك : ولكنه ليس شبيها في شيء بفتى في طور الدراسة ؛ إنه، في مرحلة "De Tranquillitate" ، قروي وصل لتوه إلى روما، ولازال يتردد في آن واحد حول مهنته ونمط حياته ؛ غير أنه يحمل وراءه مسارا معينا ، أما حيرته فتتعلق أساسا بكيفية متابعة ذلك المسار إلى نهايته. أم لوسيلوس (Lucilius)، فلم تكن له، فيما يبدو، إلا بعض السنوات أقل من سنيك. فلقد كان واليا على صقلية حينما تبادل، ابتداء من سنة 62، مع سينيك الرسائل التي يعرض له فيها هذا الأخير مبادئ وممارسات حكمته، ويحكي له فيها نقائصه ومعاركه التي لازالت لم تنته بعد، بل التي يطلب منه فيها أحيانا مساعدته عليها. وهو لا يخجل من أن يقول له بأنه قد ذهب هو نفسه، وقد تجاوز الستين، لمتابعة تعليم ميتروناكس (Métronax)[3]. وكذلك كان مراسلوا ومكاتبوا بلوتارك الذين كان يوجه إليهم مطولات ليست ببساطة اعتبارات عامة حول الفضائل والنقائص، حول سعادة النفس ومصائب الحياة، ولكنها نصائح تصرف وفي غالب الأحيان بالنظر إلى أوضاع محددة جدا، فقد كانوا هم أيضا رجالا راشدين.

إن هذا الإصرار، إصرار الكبار، على الإهتمام بالنفس، وحماسهم كتلاميذ

1 - Epicure, *Lettres à Ménécée*, 122.

2 – انظر حول هذا الموضوع، Sénèque في *Lettres à Lucilius*، 82، 76، 90، 44 - 45، *De Constantia*، IX، 13.

3 - Sénèque, *Lettres à Lucilus*, 76, 1 - 4. cf. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano*, pp. 217 - 280

شاخوا للذهاب إلى الإلتقاء بالفلاسفة من أجل أن يتعلموا منهم سبل السعادة، كان يزعج ويضايق لوسيان (Lucien) وكثيرين مثله. فهو يهزأ من هيرموتيم (Hermotime) الذي كان يُرى وهو يتمتم في الشارع الدروس التي ينبغي له ألا ينساها، مع أنه متقدم في السن : فمنذ عشرين سنة، قرر بألا يخلط حياته مع حياة البشر الأشقياء، وقد قدر أيضا بعشرين سنة كاملة الزمن الذي هو بحاجة إليه لبلوغ السعادة. والحال (وهو يشير إلى ذلك بنفسه) أنه قد بدأ يتفلسف في سن الأربعين. وإذن، فالأربعين سنة الأخيرة من حياته هي التي سيكون في النهاية قد خصصها للسهر على نفسه تحت إشراف معلم. ولكي يتلهى، يتظاهر مخاطبه ليسينوس (Lycinus) بإكتشاف أن الوقت بالنسبة إليه هو أيضا قد حان لتعلم الفلسفة، لأنه بلغ سن الأربعين بالضبط : « ساعدني كعكاز »، يقول لهيرموتيم، و« قدني من يدي »[1]. وكما يقول أ. هادو (I. Hadot) بخصوص سنيك، فإن كل هذا النشاط لتوجيه الضمير إنما يتعين على مستوى تربية الراشدين – Erwachsenerziehung[2].

2 ــ إنه يجب فهم أن هذا الإهتمام بالذات لا يتطلب ببساطة موقفا عاما أو إنتباها منتشرا. فلفظ "epimellia" لا يشير ببساطة إلى إنشغال ما، ولكن إلى مجموع كامل من المشاغل ؛ فعن "epimeleia" يتحدث للإشارة إلى نشاطات سيد البيت[3] ومهام الأمير الذي يسهر على رعاياه[4]، والعلاجات التي يجب تقديمها لمريض أو جريح[5]، أو أيضا الواجبات التي نقوم بها تجاه الآلهة أو الموتى[6]. وكذلك تجاه الذات نفسها، تتضمن epimeleia العناء والكد.

ولكن ينبغي أن يتوفر الوقت لذلك. ولعل إحدى أكبر مشكلات هذا الإعتناء بالذات هي أن يُحدد، في اليوم أو في الحياة، الجزء الذي من الملائم تخصيصه له.

---

1 - Lucien, *Hermotime*, 1 - 2.

2 - I. Hadot, *Sencca und die gricschich - römische Tradition der Seolenleitung*, 1869, p.160

3 - Xénophon, *Économique*, V, 1.

4 - Dion de Pruse, *Discours*, III, 55.

5 - Plutarque, *Regum et inperatorum apophthgmata*, 197 d.

6 - Platon, *Lois*, 717e.

ولأجل ذلك يلجأ إلى صيغ عديدة ومتنوعة. يمكننا، في المساء أو في الصباح، تخصيص بعض اللحظات للتأمل، لفحص ما يجب أن نفعله، لإستذكار بعض المبادئ النافعة، بفحص اليوم الذي إنقضى؛ ولعل الفحص الصباحي أو المسائي للفيثاغوريين يوجد، بمضامين مختلفة بدون شك، عند الرواقيين؛ فسينيك[1]، وإبكتيتوس[2]، ومارك أوريل[3] كلهم يحيلون على هذه اللحظات التي يجب تخصيصها للإلتفات إلى الذات. ويمكن أيضا بين الحين والحين قطع الأنشطة العادية للقيام بإحدى هذه الإعتكافات التي كان ميزونيوس، من بين آخرين كثيرين، يوصي بها بإلحاح[4]: فهي تتيح لنا أن نكون وجها لوجه مع ذواتنا، تسمح بإستعادة الماضي، بإستعراض مجموع الحياة الماضية، بالتعود، بالقراءة، على القواعد والأمثلة التي نريد إستلهامها، وبالعثور، بفضل حياة معراة، على المبادئ الجوهرية لتصرف عقلاني. ومن الممكن أيضا، في وسط مدة خدمتنا أو في نهايتها، أن نتفرغ من كل أنشطتنا المتنوعة، وبإستغلال هذا التقدم في السن الذي تخمد فيه الرغبات أن نتصرف كليا، كسينيك في العمل الفلسفي، أو سبورينا (Spurrina في هدوء وجود رغد[5]، ونسعى إلى امتلاك ذواتنا.

على أن هذا الوقت ليس فارغا: فهو مليء بالتمرينات، والمهام العملية، والأنشطة المتنوعة. فالإهتمام بالذات ليس وظيفة عاطلة. فهناك العناية بالجسد، وحميات الصحة، والتمارين الرياضية بلا إفراط، والإشباع المعتدل بقدر الإمكان للحاجيات. وهناك التأملات، والقراءات، وما يسجل على هامش الكتب أو على المحادثات التي تسمع، والذي تعاد قراءته بعد ذلك، وإستذكار الحقائق المعروفة سلفا ولكن التي ينبغي تملكها بشكل أفضل. على هذا النحو يقدم مارك أوريل مثال نسكية في ذاتها: فهي عمل طويل لإعادة تنشيط المبادئ العامة، والحجج العقلانية التي تقنع بعدم الإنسياق وراء الغضب لا ضد الآخرين، ولا ضد

1 - Sénèque, *De ira*, III.
2 - Epictète, *Entretiens*, II, 21 sq ; III, 10, 1 - 5.
3 - Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, XII, 19.
4 -Musonius Rufus, Pd. Hense, *Fragments*, 6O.
5 -Pline, *Lettres*, III, 1.

الأحداث، ولا ضد الأشياء [1]. وهناك أيضا المحادثات مع نجي، مع أصدقاء، مع مرشد أو موجه ؛ الشيء الذي تنضاف إليه المراسلة التي نعرض فيها لحالة أنفسنا، ونطلب نصائح، ونقدمها للمحتاج إليها ـ الأمر الذي يشكل تمرينا نافعا بالنسبة لذلك نفسه الذي يسمى مهذبا، لأنه يعيد تنشيطها من أجل ذاته [2] : وهكذا، فحول العناية بالذات، تطور نشاط كامل من الكلام والكتابة، إرتبط فيه عمل الذات على الذات بالتواصل مع الآخرين.

ولعلنا نلمس هنا إحدى أهم نقاط هذا النشاط المخصص للذات : فهو يشكل، لا تمرينا على العزلة، وإنما ممارسة إجتماعية حقيقية. وهذا بمعان متعددة. وبالفعل فلقد تشكل هذا النشاط غالبا في بنيات ذات طابع مؤسسي قليلا أو كثيرا ؛ وذلك هو حال المجموعات الفيتاغورية الجديدة مثلا أو هذه الجماعات الأبيقورية التي نملك عن ممارساتها بعض المعلومات من خلال فيلوديم (Philodème) : فقد كان هناك تراتب معترف به يمنح للمتقدمين أكثر مهمة قيادة الآخرين (سواء بكيفية فردية، أو بطريقة جماعية) ؛ ولكن كانت توجد هناك أيضا تمارين مشتركة كانت تسمح، في العناية بالذات، بقبول مساعدة الآخرين : المهمة المعرفة كـ ' to di allèlòn sòzesthai [3]. أما أبكتيتوس، من جهته، فقد كان يدرس في إطار كان شبيها جدا بإطار مدرسة ؛ وقد كان له عدة أصناف من التلاميذ : لم يكن بعضهم سوى عابرا، فيما كان بعضهم الآخر يمكث فيها طويلا بغاية التهييء لوجود مواطن عادي، بل حتى لأنشطة مهمة، وأخيرا بعض التلاميذ الذين، وقد نووا أن يصيروا فلاسفة محترفين، كان عليهم أن يتعلموا قواعد وممارسات توجيه الضمير[4]. وقد كانت توجد كذلك ـ وبالخصوص في روما، داخل الأوساط الأرستقراطية ـ ممارسة المستشار الخصوصي الذي كان يعمل في أسرة أو مجموعة، كمستشار في شؤون الحياة، كملهم سياسي، أو كوسيط محتمل في مفاوضة ما : «لقد

1 - Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3.

2 -Sénéque, *Lettres à Lucilius*, 7, 99 et 109.

3 - Philodème, *œuvres*, ed. Olivieri, frag. 36, p. 17.

4 - حول ممارسات المدرسة، انظر B. L. Hijmans في *Askésis, Notes on Epictetus, educational system* pp. 41 - 46.

كان هناك أغنياء من روما وجدوا أنه من المفيد أن يحادثوا فيلسوفا ؛ ولم يكن هناك رجال متميزين يجدون هذا الموقف مذلا. » ؛ لقد كان عليهم أن يقدموا « نصائح أخلاقية وتشجيعات لرؤسائهم وأسرهم، بينما كان هؤلاء يتقوون بموافقتهم. »[1] هكذا كان ديميتريوس (Demetrius) مرشدا روحيا لـ Thrasea Pactus الذي أشركه في تمثيلية إنتحاره، لكي يساعده في هذه اللحظة الأخيرة من حياته على إعطاء وجوده شكله الأجمل والأكمل. على أن هذه الوظائف المختلفة للأستاذ، والمرشد، والمستشار والنجي الشخصي، لم تكن دائما متمايزة، بل العكس : ففي ممارسة الإعتناء بالذات، كانت الأدوار غالبا قابلة للإستبدال بعضها ببعض، وكان يمكنها بالتناوب أن تلعب من طرف نفس الشخص. فلقد كان ميزونيوس ريفوس المستشار السياسي لريبليوس بلوتوس (Rubellius Plautus)؛ وفي النفي الذي أعقب موت هذا الأخير، جمع حوله الزوار والموردين وأسس نوعا من مدرسة ؛ ثم قرب نهاية حياته، وبعد نفي ثان تحت حكم فيسباسيين (Vespasien)، عاد إلى روما، وإشتغل بالتدريس العمومي منتميا إلى حاشية تيتوس (Titus).

غير أن كل هذا الإهتمام بالذات لم يكن له كسند اجتماعي واحد وجود المدارس، والتعليم ومحترفي توجيه النفس ؛ بل لقد كان يجد بسهولة دعامته في كل شبكة العلاقات المألوفة للقرابة والصداقة أو الواجب. فعندما نلتجأ، في ممارسة هم الذات، إلى آخر نحدس كفاءته في التوجيه والنصح، فإننا إنما نستعمل حقا ؛ ولكنه واجب نقوم به حينما نجهد في مساعدة آخر، أو حينما نتلقى بإمتنان الدروس التي يمكنه أن يقدمها لنا. ولعل نص غالينوس (Galien) حول شفاء الأهواء يكتسي دلالة خاصة من وجهة النظر هذه : فهو ينصح من يريد حقا أن يعتني بنفسه أن يبحث عن مساعدة الآخر ؛ ولكنه لا يوصي مع ذلك باللجوء إلى تقني معروف بكفاءته ومعرفته ؛ وإنما بكل بساطة إلى رجل ذي سمعة طيبة يمكن أن تتاح

1 - F. H. Sandbath, *The stoics*, p. 144. cf aussi, J. H. Liebescheïtz, *Continuity and Change in Roma Religion*, pp. 112-113.

لنا فرصة إختبار صراحته القاطعة [1]. ولكن يحدث أيضا أن تندرج اللعبة بين هم الذات ومساعدة الآخر في علاقات موجودة سلفا تعطيها لونا جديدا وحرارة أكبر. ويظهر هم الذات ـ أو الهم الذي نحمله للهم الذي يجب على الآخرين أن يحملوه لأنفسهم ـ حينئذ كتقوية للعلاقات الإجتماعية. فسينيك يوجه تعزية إلى أمه، في الوقت الذي كان فيه هو نفسه في المنفى، لمساعدتها على تحمل هذه المصيبة اليوم، وربما لاحقا مصائب أكبر. وسيرينيوس الذي يوجه إليه الإستشارة الطويلة حول هدوء النفس هو قريب قروي شاب كان يوجد تحت حمايته. أما مراسلاته مع لوسيليوس، فإنها تعمق بين رجلين ليس بينهما إختلافا كبيرا في السن، علاقة قائمة سلفا وهي تنزع شيئا فشيئا إلى جعل هذا الإرشاد الروحي تجربة مشتركة يمكن لكل واحد منهما أن يستفيد منها لمصلحته الخاصة. وفي الرسالة الثالثة والأربعين التي يمكن فيها لسينيك أن يقول للسيليوس: «أطالب بك، إنك صنيعي»، يضيف على الفور: «إنني أعظ أحدا سبق له أن ذهب وهو يعظني بدوره»؛ وإبتداء من الرسالة الموالية لهذه، يذكر مكافأة الصداقة التامة التي سيكون فيها كل واحد بالنسبة للآخر المعين الدائم الذي ستتحدث عنه الرسالة المائة وتسعة: «إن مهارة المصارع ترعى بالتمرن على المصارعة؛ وإن مرافقا إنما ينشط لعب الموسيقيين. وبالمثل فإن الحكيم بحاجة إلى إستعراض فضائله: وهكذا، يتلقى، بحثه لنفسه، من حكيم آخر محرضا.»[2]. وإذن تظهرالعناية بالذات مرتبطة صميميا بـ"خدمة النفس" وتشتمل على إمكانية لعبة تبادلات مع الآخر ومنظومة إلتزامات متبادلة.

3 ـ حسب تقليد قديم جدا في الثقافة اليونانية، يرتبط هم الذات بشكل وثيق جدا بالفكر والممارسة الطبيين. وقد إتخذ هذا الترابط القديم مزيدا من الإتساع إلى حد أن بلوتارك أمكنه أن يقول، في بداية "قواعد الصحة" (Préceptes de Santé)، إن الفلسفة والطب يتعلقان بـ«نفس الميدان الواحد» (mia chora)[3]. وبالفعل تتوفر الفلسفة والطب على مجموع مفهومي مشترك يشكل مفهوم "الباتوس" (Pathos)

1 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 109, 2.
انظر حول سينيك وعلاقاته ونشاطه التوجيهي: P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, pp. 393-410.
2 - Plutarque, *De Tuenda sanitate pruepta*, 122e.
3 - *Ibid.*

عنصره المركزي ؛ فهو ينطبق على الهوى كما على المرض الجسدي، على إضطراب الجسد كما على الحركة اللاّإرادية للنفس ؛ وفي كلتا الحالتين، فإنه يحيل على وضع إنفعالية يتخذ بالنسبة للجسد شكل داء يضطرب توازن كيفياته، وبالنسبة للنفس شكل حركة قادرة على جرفها بالرغم منها. وإنطلاقا من هذا المفهوم المشترك، تم بناء شبكة للتحليل صالحة لأمراض الجسد والنفس. وتلك هي الترسيمة "الوصفية للأمراض" التي إقترحها الرواقيون والتي تثبت الدرجات المتزايدة لنمو وأزمنة الأمراض : ويميز فيها أولا التهيؤ للأذى (Proclivitas) الذي يعرض للأمراض الممكنة؛ ثم بعد ذلك هناك الضرر، الإضطراب الذي يسمى باليونانية Pathos وباللاتينية affectus ؛ ثم المرض (nosèma)، (Morbus) الذي يحدث ويصرح به حينما يتجذر الإضطراب في الجسد والنفس ؛ وهناك aegrotatio أو Arrhòtèma الأخطر والأدوم الذي يشكل حالة مرض ووهن ؛ وهناك أخيرا الداء المتأصل (Kakia, aegrotatio inveterata, vitium molum) الذي يفلت من كل شفاء ممكن. وقد وضع الرواقيون أيضا ترسيمات تسجل المراحل المختلفة أو مختلف الأشكال الممكنة للشفاء ؛ وهكذا يميز سينيك بين المرضى الذين شُفوا كليا أو جزئيا من أمراضهم، وبين الذين تخلصوا من أمراضهم ولكن ليس بعد من إنفعالاتهم ؛ وهناك الذين إستعادوا صحتهم ولكنهم لازالوا وهنين بسبب تهيآت لم تصحح [1]. على أن هذه المفاهيم وهذه الترسيمات ينبغي أن تستخدم كمرشد مشترك لطب الجسد ومداواة النفس. إنها تسمح، لا بتطبيق نفس نمط التحليل النظري على الإضطرابات الجسدية والأخلاقية وحسب، ولكن أيضا بمتابعة نفس نوع النهج للتدخل على هذه وتلك، للإهتمام بها، وعلاجها واحتمالا للشفاء منها.

وتستعمل سلسلة كاملة من المجازات الطبية بشكل منتظم للإشارة إلى العمليات التي هي ضرورية للعناية بالنفس : إدخال المشرط في الجرح، فتح خُراج، بتر الأعضاء، إخراج الفضلات، إعطاء الأدوية، وصف جروعات مرة مسكنة أو

---

1 - Cicéron, *Tusculanes*, IV, 10 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 75, 9 - 15.

انظر حول هذه النقطة :

I. Hadot : *Seneca und die griechisch - romische Tradition der seeleoleitung*, Berlin, 1969, IIe partie, chap. 2.

منعشة[1]. إن إصلاح، وتحسين النفس الذي بُحث عنه في الفلسفة، الـ paidei، التي يجب على هذه الأخيرة أن تؤمنها تصطبغ أكثر فأكثر بألوان طبية. فالتكوين ورعاية الصحة هي أنشطة متضامنة. وأبيّكتيتوس يلح على ذلك: فهو يريد ألا تعتبر مدرسته كمكان بسيط للتكوين الذي يمكن أن تكتسب فيه معارف تنفع المهنة أو الشهرة، قبل الإنصراف بغاية الإستفادة منها. بل ينبغي النظر إليها كـ « مستوصف للنفس »: « إنها عيادة طبية (iatreion) مدرسة الفيلسوف؛ ولا يجب، عندما نخرج منها، أن نكون قد تمتعنا، ولكن أن نكون قد تألمنا. »[2] إنه يلح كثيرا على تلامذته: أن يعوا وضعيتهم كحالة مرضية؛ ألاّ يعتبروا أنفسهم أولا وقبل كل شيء تلاميذ يأتون للبحث عن معارف عند من يملكها؛ أن يتقدموا بصفتهم مرضى، كما لو كان لأحدهم كتف مخلوع، وعند آخر خراج، وعند الثالث قرح، وعند آخرين صداع في الرأس. فهو يلومهم على أنهم يأتون إليه لا للتداوي (therapeuthèsomenoi) ولكن لتصحيح أحكامهم وتصويبها (epanorhòsontes). « هل تريدون تعلم القياسات؟إشفوا أولا جراحكم؛ أوقفوا سيلان خلطكم، وهدئوا فكركم. »[3]

وبالمقابل، يعتبر طبيب مثل غالينوس أن من إختصاصه لا أن يشفي التيهانات الكبرى للفكر وحسب (فالجنون الغرامي كان تقليديا ينتمي إلى ميدان الطب)، ولكن أن يداوي كذلك الأهواء ("طاقة مضطربة، متمردة على العقل »)، والأخطاء (التي « تنشأ عن رأي خاطئ »)؛ والواقع « إجمالا وبمعنى عام »، أن هذه وتلك « تسمى أخطاء »[4]. هكذا يهتم بعلاج رفيق سفر كان ميالا بسهولة إلى الغضب. أو أيضا يتلقى طلب رجل شاب من معارفه كان قد أتى إليه ذات يوم ليستشيره:

1 — حول المقارنة بين مداواة الجسد وطب النفس، أنظر مثلا: *Lettres à Lucilius,* 8,64 ; Epictète, *Entretiens,* III, 23, 30, III, 21, 20 - 24 - [55] وانظر كذلك سينيك بخصوص الذي يتردد على دروس الفيلسوف: *Lettres a Lucilus* 108, 4

2 - Epictète, *Entretiens,* II, 21, 12 - 22 ; II, 15 - 20.

3 - Epictète, *Entretiens,* II, 21, 12 - 22 ; Cf aussi 15, 15 - 20.

4 - Galien, *De la cure des passions de l'âme,* I, 1.

فقد تخيل بالفعل أنه لا يمكن أن يتعرض لإضطراب الأهواء، مهما كانت صغيرة، ولكنه إضطر إلى الإعتراف بأنه كان أكثر اضطرابا بأشياء لا أهمية لها من أستاذه غالينوس بأشياء كبيرة ؛ وقد أتى ليطلب مساعدته[1].

إن في الإعتناء بالذات يظهر جيدا أن أهمية الهم الطبي قد ترجمت بشكل معين، في آن واحد خاص وقوي، إلى الإنتباه إلى الجسد. فهذا الإنتباه يختلف جدا عما كان عليه تقييم القوة الجسدية في وقت كانت فيه الرياضة البدنية، والتمرين الرياضي والعسكري ينتميان كليا إلى تكوين رجل حر. وهو يحتوي في ذاته، من جهة أخرى، على شيء مفارق لأنه يندرج، على الأقل جزئيا، داخل أخلاق تضع بأن الموت والمرض أو حتى التألم الجسدي لا يُشكل أضرارا حقيقة وأنه من الأحسن الإعتناء بالنفس من صرف كل العناية إلى الإهتمام بالجسد[2]. ذلك أن النقطة التي ينتبه إليها في هذه الممارسات للذات هي تلك التي يمكن فيها لأضرار الجسد والنفس أن تتواصل فيما بينها وتتبادل قلقها : في النقطة التي يمكن فيها للعادات السيئة للنفس أن تفضي إلى أمراض جسدية، بينما تُظهر إفراطات الجسد وتتعهد عيوب النفس. إن القلق ينصب بالخصوص على نقطة مرور التهيجات والإضطرابات، بإعتبار أنه من الملائم أن تصوب النفس إذا أريد ألاّ ينتصر عليها الجسد وتصحيح الجسد إذا أريد أن تحتفظ بكامل سيطرتها على ذاتها. فإلى نقطة الإتصال هذه، كنقطة ضعف في الفرد، يتجه الإنتباه الذي يولى للأضرار، والتوعكات والآلام الجسدية. فالجسد الذي على الراشد أن يهتم به، عندما ينشغل بنفسه، لم يعد هو الجسد الشاب الذي كان الأمر يتعلق بتكوينه بواسطة الرياضة البدنية ؛ بل إنه جسد هش، مهدد، ملغوم بالأمراض الصغيرة والذي يهدد النفس لا بمتطلباته القوية وإنما بضعفه الخاص. وتقدم رسائل سينيك أمثلة عن هذا الإنتباه الموجه إلى الصحة، والحمية، والتوعكات وكل الإضطرابات التي يمكنها أن تنتقل بين الجسد والنفس[3].

---

1 - Galien, *De la cure des passions de l'ame*, N, 16, VI, 28.

2 - Epictète, *Entretiens*, I, 9, 12-17 ; I, 22, 10-12, *Manuel*, 41.

3 - Séneque, *Lettres*, 55, 57, 78.

أما التراسل بين فرونتون (Fronton) ومارك أوريل[1] ــ دون الحديث، بطبيعة الحال، عن "الخطابات المقدسة" للإيليوس أرستيد (Aelius Aristide) التي تمنح أبعادا أخرى مختلفة لرواية المرض وقيمة أخرى مختلفة لتجربته ــ فيبين جيدا المكان الذي يحتله هم الجسد في هذه الممارسات للذات، ولكن أيضا أسلوب هذا الإهتمام : الخوف من الإسراف، إقتصاد الحمية، الإنصات إلى الإضطرابات، الإنتباه المفصل للخلل الوظيفي، الإهتمام بكل العناصر (الفصل، المناخ، التغذية، نمط الحياة) التي يمكنها أن تضطرب الجسد، ومن خلاله، النفس أيضا.

غير أن هناك ربما ما هو أهم من كل هذا : وهو، إنطلاقا من هذا التجاور (العملي والنظري) بين الطب والأخلاق، الدعوة اللبقة ليتعرف المرء على نفسه كمريض أو مهدد بالمرض. إن ممارسة الذات تتضمن أن نتشكل في نظرنا لا ببساطة كأفراد ناقصين، جهلة، يحتاجون لأن يصححوا، ويكونوا ويتعلموا، ولكن كأفراد يعانون من بعض الأضرار يجب عليهم أن يعالجوها إما بأنفسهم، وإما من طرف آخر يملك الكفاءة لذلك. فكل واحد ينبغي أن يكتشف أنه في حالة حاجة، وأنه من الضروري بالنسبة إليه أن يتلقى تطبيبا ومساعدة. « ها هي، إذن، يقول Epictète، نقطة إنطلاق الفلسفة : إدراك الحالة التي يُوجد عليها قسمنا الأساسي (aisthèsis tou idiou hégmonikou pas echei). فبعد التعرف على ضعفه، قد لا يطيب لنا إستخدامه في إستعمالات أكثر أهمية. ولكن اليوم الناس الذين لا يستطيعون بلع أقل لقمة يشترون مطولا ويهتمون بإفتراسه. وهكذا يتقيأون أو لا يهضمون. ثم يأتي المغص، والزكام، والحمى ؛ لقد كان عليهم أولا أن يفكروا في قدراتهم ... »[2]. إن إقامة هذه العلاقة بالذات كمريض هي أكثر ضرورة سيما وأن أمراض النفس ــ بخلاف أمراض الجسد ــ لا تعلن عن نفسها بالآلام التي ندركها ؛ فهي لا يمكنها أن تظل غير محسوسة لمدة طويلة وحسب، ولكنها تظلل أولئك الذين تصيبهم. ويذكر بلوتارك أن إضطرابات الجسد يمكنها بصفة عامة أن تنكشف بالنبض، والمِرة، والحرارة، والآلام ؛ وأن أخطر الأمراض الجسدية هي تلك التي، كما في

1 - Marc Aurèle, *Lettres*, VI, 6.
2 - Epictète, *Entretiens*, cf. aussi II, 11, 1.

السبات، والصرع، والسكتة الدماغية، لا يدرك فيها المريض حالته. أما الأخطر، في أمراض النفس، فهو أنها تمر من غير أن ينتبه إليها، بل إنها يمكن حتى أن ينظر إليها كفضائل (الغضب كشجاعة، الولع الغرامي كصداقة، الرغبة كمنافسة، الجبن كحذر). والحال أن ما يريده الأطباء هو «ألا نكون مرضى؛ ولكن، عندما نكون كذلك، ألا نجهل مرضنا»[1].

4 ـ في هذه الممارسة، الشخصية والإجتماعية في آن واحد، تحتل معرفة الذات بداهة مكانا متميزا. وغالبا ما يتم التذكير بالمبدأ الديلفي (من Delphes)؛ ولكن قد لا يكون كافيا أن نتعرف فيه على التأثير الخالص البسيط للموضوعة السقراطية. والواقع أن فنا كاملا لمعرفة الذات قد تطور، بوصفات دقيقة، وأشكال مميزة للفحص، وتمرينات مقننة.

أ ـ هكذا يمكننا بكيفية تخطيطية جدا، ومع تحفظ قيام دراسة أكمل وممنهجة أكثر، أن نعزل أولا ما يمكن أن نسميه بـ«إجراءات الإختبار». إن لهذه الإجراءات دورا مزدوجا: أن تحث على التقدم في إكتساب فضيلة ما، وقياس النقطة التي تم الوصول إليها: من هنا تقدميتها التي يلح عليها كل من بلوتارك وأبيكتيتوس. ولكن بالخصوص ليست هدفية هذه الإختبارات هي ممارسة التخلي لذاته، وإنما هي جعلنا قادرين على تجنب التافهه، بإقامة سيادة كاملة على الذات لا تتوقف بأي حال على حضورها أو غيابها.

فالاختبارات التي نخضع لها ليست مراحل متتالية في الحرمان؛ بل إنها كيفية لقياس وإثبات الإستقلال الذي نحن قادرون عليه إزاء كل ما ليس ضروريا وجوهريا. فهو يرجع بنا، لمدة، إلى قاعدة الحاجات الأولية، مظهرا على هذا النحو في الوقائع وفي آن واحد ما هو تافه وإمكانية الإستغناء عنه. ويروي بلوتارك في "شيطان سقراط" اختبارا من هذا النوع يثبت قيمته ذلك الذي يمثل، في المحاورة، موضوعات الفيتاغورية – الجديدة نبدأ بفتح الشهية بالممارسة القوية لرياضة ما؛

1 - Plutarque, *Animine an corporis affectiones sint pejores*, 501 q .

ثم نجلس أمام موائد مملوءة بألذ الأطعمة، ثم بعد تأملها، نتركها للخدم ونكتفي نحن أنفسنا بغذاء العبيد[1].

لقد كانت تمارين الإمتناع مشتركة بين الأبيقوريين والرواقيين ؛ ولكن لم يكن لها نفس المعنى بالنسبة لهؤلاء وأولئك. ففي تقليد أبيقور، كان الأمر يتعلق ببيان كيف أن في هذا الإشباع للحاجيات الأكثر أولية يمكننا أن نجد متعة أكبر وأضمن وأثبت من المتع المأخوذة من كل ما هو تافه ؛ ولقد كان الإختبار يستخدم لرسم العتبة التي إنطلاقا منها يمكن للحرمان أن يحدث الألم. فأبيقور، الذي كانت حميته رغم ذلك غاية في الزهد، لم يكن يتناول في بعض الأيام سوى حصة غذائية ناقصة ليرى كم أن متعته كانت مبتورة[2]. أما بالنسبة للرواقيين، فلقد كان الأمر يتعلق بالخصوص بالإستعداد لحرمان محتمل، بإكتشاف كم أنه من السهل، في النهاية، الإستغناء عن كل ما شدنا إليه الرأي، والتربية، والعناية بالسمعة، والميل إلى التفاخر والتباهي ؛ ففي هذه الإختبارات الإختزالية، كانوا يريدون أن يبينوا بأن الضروري يمكننا دائما أن نوفره رهن إشارتنا، وأنه ينبغي الإحتراس من كل تخوف من فكرة حرمان ممكن. «في حالة سلم كامل، يلاحظ سينيك، يتحرك الجندي ؛ ودون أي عدو أمامه، يقيم خنادق ومعاقل ؛ ويتعب في أعمال تافهة، بغاية القيام بأشغال ضرورية. فأنت لا تريد، في أوج فعله، أن يفقد هذا الرجل عقله. دربه إذن قبل الفعل.»[3]. ويذكر سينيك ممارسة أخرى يتحدث عنها في رسالة أخرى[4] : القيام بتداريب صغيرة على "الفقر الوهمي" كل شهر، وخلالها وبالقيام إراديا ثلاثة أو أربعة أيام على "أقصى حدود الفقر المدقع"، القيام بتجربة الفراش الحقير، والثوب الرذيء، وخبز آخر جودة : وليست هذه "لعبة وإنما امتحان" (non Pusus, sed experimentum). إن المسألة هنا ليست هي أن نحرم أنفسنا للحظة من أجل أن نتلذذ أفضل بملذات مقبلة، ولكن من أجل أن نقتنع

1 - Plutarque, *Démon de Socrate*, 585 a.

2 — يورد سينيك هذه السمة الأبيقورية في *Lettres à Lucilus*، 18 ، 9.

3 - Sénèque, op. cit., 18, 6.

4 - *Ibid.*, 20, 11.

بأن أشد مصيبة لن تحرمنا من الضروري، وأنه يمكننا أن نتحمل دائما ما نقدر على تحمله في بعض الأحيان[1]. فنحن بذلك إنما نتدرب على التآلف مع اليسير. وهذا هو ما يريد سينيك أن يفعله حسب رسالة كتبت قليلا قبل أعياد زحل (عند الرومان) لسنة 62 ؛ لقد كانت روما حينذاك "غرقانة"، والفسق فيها « كان مقبولا رسميا ». ويتساءل سينيك حول ما إذا كان يجب أن يشارك أو لا يشارك في الحفلات : فالإمتناع عن ذلك والقطع مع موقف سائد هو البرهنة على التحفظ. ولكن عدم الإنعزال هو التصرف بقوة أخلاقية أكبر بكثير ؛ لذلك، فالأفضل هو « بدون الذوبان في الجمهور، فعل نفس الأشياء، ولكن بطريقة أخرى ». ولعل هذه « الطريقة الأخرى »، هي تلك التي تدربنا عليها مسبقا بتمارين إرادية، وتداريب عن الإمتناع، وعلاجات للفقر ؛ إن هذه التمارين تسمح بالإحتفال ككل الناس بالعيد ولكن دون السقوط أبدا في "البذخ" ؛ وبفضلها يمكننا أن نحتفظ بنفس مترفعة وسط الوفرة ؛ « أغنياء سنشعر بأنفسنا أكثر هدوءا حينما سنعرف كم أنه قليل الشقاء أن نكون فقراء. »[2].

ب ـ وبجانب هذه الإختبارات العملية، كان يعتبر كشئ مهم الخضوع لفحص الضمير. لقد كانت هذه العادة تنتمي إلى التعليم الفيتاغوري[3]، ولكنها انتشرت بشكل واسع جدا. ويبدو أن الفحص الصباحي كان يستعمل بالخصوص للنظر في مهام وإلتزامات النهار للإستعداد لها بما فيه الكفاية. أما الفحص المسائي، فلقد كان مخصصا بطريقة أكثر أحادية لإستذكار النهار الذي إنقضى. وعن هذا التمرين الذي كان يوصي به عدد كبير من الكتاب، يقدم سينيك الوصف الأكثر تفصيلا في "De ira"[4] ويرجع ممارسته إلى سكتسوس (Sextus)، هذا الرواقي الروماني الذي كان ينشر تعليمه بواسطة Papirus Fatianus وSolion ويقدم ممارسة Sextus على أنها ترتكز أساسا على خلاصة تقدم في آخر النهار؛ فعندما

1 -Voir aussi Sénéque, *Consolations à Helvia*, 12, 3.

2 - Sénéque, *Lettres à Lucilius*, 18, 1 - 8 ; cf lettre 17, 5 :

« إن دراسة الحكمة لا تفضي إلى آثار مخلصة دون ممارسة الزهد. والحال أن الزهد هو فقر إرادي ».

3 - Diogène Laeïrce, *Vie des Philosophes*, VIII, 1-27. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 40.

4 - Séné que, *De Ira*, III, 36.

كان يخلد إلى راحة الليل، كان Sextius يسأل نفسه : « من أي نقص شفيت ؛ أي عيب حاربت ؛ في ماذا صرت أفضل ؟ » . ويلجأ سنيك هو أيضا كل مساء إلى فحص من هذا النوع . ويشكل الظلام ـ « عندما يختفي النور » ـ والسكون ـ « حين تصمت إمرأته » ـ شروط هذا الفحص الخارجية . ولعل هم التهيأ لنوم سعيد لم يكن غائبا عند سينيك : « فأي شيء أجمل من هذه العادة أن نقوم بجرد خلاصة النهار ؟ وأي نوم مثل الذي يعقب إسترجاع كل أفعالنا ؟ ما أهدئه (Tranquillus)، وأعمقه (altus) وأكثره حرية (liber) حينما تتلقى النفس حصتها من المدح واللوم . » . ومن النظرة الأولى، فإن الفحص الذي يخضع سينيك نفسه إليه يشكل نوعا من مسرح قضائي صغير تثيره بوضوح تعابير مثل « الوقوف أمام القاضي »، « إجراء محاكمة للأخلاق »، « الدفاع عن قضية أو ذكرها » . ويبدو أن هذه العناصر تشير إلى وقف الذات على سلطة تحكم وفرد متهم . ومع ذلك، فمجموع السيرورة يُثير أيضا نوعا من مراقبة إدارية، يتعلق الأمر فيها بإتخاذ تدابير نشاط منجز، من أجل إعادة إحياء مبادئها وتصحيح تطبيقها في المستقبل . وعلى شاكلة دور قاض، فإن نشاط مفتش هو الذي يذكره سينيك، أو نشاط سيد بيت يدقق في حساباته .

فالألفاظ المستخدمة لها دلالة واضحة . إن النهار الذي أتى على الإنقضاء، يريد سينيك أن « يفحصه » (فعل excutere، النفض، الضرب كما لنفض الغبار، يستعمل للإشارة إلى التحقق الذي يسمح بكشف أخطاء حساب) ؛ إنه يريد أن « يفتشه » ؛ والأفعال المنجزة، والأقوال المقيلة، يريد أن « يستعيد قياساتها » (remtiri، كما يمكن أن نفعل ذلك بعد عمل مكتمل لمراقبة هل يطابق ما كان متوقعا) . إن علاقة الذات بنفسها في هذا الفحص لا تقام تماما في شكل علاقة قضائية يوجد فيها المتهم أمام القاضي، بل إن لها بالأحرى هيأة فعل تفتيش يريد فيه المراقب أن يقدر عملا ما، مهمة منجزة ؛ ولعل لفظ (يجب أن نكون Speculator)يشير بدقة إلى هذا الدور . ثم إن الفحص الممارس بهذا الشكل لا ينصب، كما لو كان الأمر يتعلق بتقليد للمسطرة القضائية، على "خروقات" ؛ ولا يقود إلى حكم بالجرم، أو إلى قرارات بالعقاب الذاتي . فسينيك، في المثال

الذي يقدمه هنا، يبرز أفعالا كمناقشة حادة مع جهلة لا يمكن، على كل حال، إقناعهم؛ أو بالتوبيخ، إغضاب » صديق كان بودنا أن نساعده على أن يتقدم. ولا يرضى سينيك عن هذه التصرفات بالحد الذي فيه لبلوغ الغايات التي يجب فعلا أن نسعى إليها، لم تكن الوسائل المستخدمة هي تلك التي كان ينبغي أن تستخدم : جميل أن نريد تصحيح سلوكات أصدقائنا، حينما تقضي الحاجة بذلك، ولكن العتاب، عندما لا يكون في محله، يجرح بدل أن يحسن ؛ وجميل كذلك أن نقنع أولئك الذين لا يعرفون، ولكن ينبغي إختيارهم من حيث هم قادرون على أن يتعلموا. وإذن، فرهان الفحص ليس هو إكتشاف الذنب، حتى في أقل أشكاله وجذوره الأكثر عمقا. فإذا كنا « لا نخفي عن أنفسنا أي شيء» وإذا كنا « لا نفوت على أنفسنا أي شئ »، فلكي نتمكن من إستذكار الغايات المشروعة، حتى يمكنها أن تظل حاضرة لاحقا في الذهن، ولكن أيضا قواعد التصرف التي تسمح ببلوغها باختيار الوسائل الملائمة. إن الخطيئة (أو الذنب) لا يعاد إحياؤها بالفحص من أجل تثبيت شعور بالذنب أو إثارة إحساس بالندم، ولكن، إنطلاقا من الملاحظة المذكر بها والمفكرة لفشل ما، من أجل تقوية التجهيز العقلاني الذي يؤمن تصرفا حكيما.

ج ـ تنضاف إلى هذا ضرورة عمل الفكر على نفسه. إنه ينبغي أن يكون أكثر من إمتحان يهدف إلى قياس ما نحن قادرون عليه ؛ وينبغي أن يكون أيضا شيئا آخر غير تقدير خطيئة بالعلاقة مع قواعد للتصرف ؛ بل يجب أن يكون له شكل تصفية دائمة للتمثلات : فحصها ومراقبتها وفرزها. وأكثر من تمرين يتم في فواصل زمنية منتظمة، فإنه موقف ثابت يجب إتخاذه إزاء الذات. ولكي يميز هذا الموقف، يستخدم Epictète إستعارات سيكون لها مصير طويل في الروحانية المسيحية ؛ ولكنها ستتخذ فيها قيما مختلفة جدا. إنه يطلب أن نلعب، إزاء ذواتنا، دور ووضع "حارس ليلي" يتحقق من الدخول على باب المدن والبيوت[1] ؛ أو أيضا، يوحي بأن نمارس على ذواتنا وظائف "مدقق في النقد"، أحد مبدلي النقد الذي لا يقبل أي قطعة نقدية دون أن يتأكد من قيمتها. « أنظروا عندما يتعلق الأمر بالنقد

1 - Epictète, *Entretiens*, III, 12, 15.

... فقد إبتكرنا فنا ؛ وكم من طريقة يستعملها المدقق لإثبات قيمة النقد؛ النظر، اللمس، الشم، وأخيرا السمع ؛ فهو يلقي بالنقد على الأرض ويلاحظ الصوت الذي يحدثه ؛ وهو لا يكتفي بجعله يرن مرة واحدة، وإنما يهتم بذلك مرات عديدة، كما لو كان يعمل على إكتساب أذن موسيقية. ». وللأسف، يتابع Epictète، فإن هذه الإحتياطات التي نتخذها عن طيب خاطر عندما يتعلق الأمر بالنقد، نهملها حينما تهم المسألة أنفسنا. والحال أن مهمة الفلسفة ـ ergon ها الرئيسي والأول ـ ستكون بالذات هي ممارسة هذه المراقبة (dokimagein) [1] .

ولكي يصوغ ما يشكل في آن واحد مبدئا عاما وخطاطة موقف، يحيل Epictète على سقراط كما على الحكمة التي تلفظ في "المدح" : « إن حياة بدون فحص (Anexetastos bios) لا تستحق أن تعاش »[2]. والواقع أن الفحص الذي كان يتحدث عنه سقراط كان هو ذلك الذي كان ينوي إخضاع نفسه والآخرين إليه بخصوص الجهل، والمعرفة، وعدم معرفة هذا الجهل. أما الفحص الذي يقصده Epictète فهو آخر تماما : إنه فحص ينصب على التمثلات ويهدف إلى "إمتحانها"، إلى "تمييزها " (diakrinein) عن بعضها البعض وهكذا تجنب قبول "أول ما يتقدم منها ». « إن كل تمثل ينبغي توقيفه ومساءلته : إنتظر، دعني أرى من أنت ومن أين أتيت" تماما كما يقول حراس الليل : "أرني أوراقك" هل تأخذ من الطبيعة العلامة التي يجب أن يملكها التمثل لكي يكون مصادقا عليه ؟ » [3]. غير أنه ينبغي أن نحدد بدقة بأن نقطة المراقبة لا تتعين في أصل أو في الموضوع ذاته للتمثل، وإنما في الموافقة التي من المناسب أو من غير المناسب منحها إياه. فعندما يأتي تمثل ما إلى الذهن، فإن عمل التمييز (diakrisis) سيتعلق بتطبيق القاعدة الرواقية عليه، القاعدة التي تسجل الفصل بين ما لا يتوقف علينا، وبين ما يتوقف علينا ؛ فالأولى، بما أنها خارج سلطتنا، لن نستقبلها، بل سنرفضها على أنها لا ينبغي أن تصير موضوعات "رغبة" أو "نفور"، أو "ميل"

1 - Epictète, *Entretiens*, I, 20, 7 - 11 ; aussi III, 3, 1, 13.
2 - Platon, *Apologie de Socrate*, 38 a.
3 - Epictète, *Entretiens*, III, 12, 15.

أو "إشمئزاز". إن المراقبة هي إمتحان سلطة وضمانة بالحرية : كيفية للتأكد على الدوام بأننا لن نرتبط بما لا يتعلق بسيطرتنا. وهكذا، فالسهر بإستمرار على التمثلات، أو التحقق من العلامات كما تثبت صحة نقد ما ليس هو التساؤل (كما سيتم ذلك لاحقا في الروحية المسيحية) حول الأصل العميق للفكرة التي تأتي ؛ وليس هو محاولة كشف معنى خفي تحت التمثل الظاهر ؛ بل هو قياس العلاقة بين الذات وبين ما هو ممثل، لئلا يُقبل، في العلاقة بالذات، إلا ما يمكنه أن يتوقف على الإختيار الحر والمعقول للذات.

5 _ إن الهدف المشترك لممارسات الذات هذه يمكنه، من خلال الإختلافات التي تقدمها، أن يتميز بالمبدإ العام جدا للتحول إلى الذات _ epistrophé eisheauton [1]. فالصيغة هي ذات هيأة أفلاطونية، ولكنها تشمل في غالب الأحيان دلالات مختلفة على نحو ظاهر. إنها يجب أن تفهم أولا كتغيير في النشاط : ليس أنه يتوجب الكف عن كل شكل آخر من الإشتغال للتفرغ كليا وحصرا للذات ؛ ولكن في الأنشطة التي تنبغي مزاولتها، فإنه من الملائم أن نستحضر دائما بأن الغاية الرئيسية التي يجب أن نعمل من أجلها إنما يجب البحث عنها في الذات نفسها، في علاقة الذات بالذات. على أن هذا الإهتداء إلى الذات يتضمن إنتقالا في النظر : فلا ينبغي للنظر أن يتيه في فضول عاطل، سواء كان هذا الفضول فضول الإضطرابات اليومية وحياة الآخرين (لقد خصص بلوتارك كتابا كاملا لـ Polupragnosuné)، أو الفضول الذي يبحث عن إكتشاف أسرار الطبيعة الأكثر بعدا عن الوجود الإنساني وعن ما هو مهم بالنسبة إليه (يقرر ديمتريوس (Demetrius)، الذي يذكره سينيك، بأن الطبيعة، التي لا تخفي سوى الأسرار العديمة الجدوى، كانت قد وضعت في متناول الكائن البشري وتحت نظره الأشياء التي من الضروري بالنسبة إليه أن يعرفها). غير أن التحول إلى الذات (Convensio ad se) هو أيضا مسار؛ مسار بفضله، وبالإنفلات من كل التبعيات ومن كل

1 — توجد عبارات epitrophé eisheauton، و epistrophein eisheauton عند Epictète في *Entretiens*، I، 4، 18، III، 16، 15، III، 22 ، 39 ؛ III ، 23، 37 ؛ III ، 24، 106 ، *Manuel* ، 41.

الخضوعات، ينتهي إلى بلوغ الذات كملجإ أمين يقي من العواصف أو كقلعة تحميها أسوارها : «إنها تحتل موقعا منيعا النفس التي، بتحررها من أشياء المستقبل، تدافع عن ذاتها في الحصن الذي إقامته لنفسها ؛ فالسهام التي تستهدفها تسقط دائما تحتها. إن الغنى لا يملك الأيادي الطويلة التي يمنحها الرأي إياه ؛ فلا قبضة له على أحد، بإستثناء أولئك الذين ينشدون إليه. فلنقم إذن بالقفزة التي ستنقلنا، قدر ما يمكن، بعيدا عنه.»[1].

إن هذه العلاقة بالذات التي تشكل نهاية التحول والهدف النهائي لكل ممارسات الذات تتعلق أيضا بأخلاقية للتحكم في النفس. ومع ذلك، فإنه لا يكتفى، لتمييزها، بذكر الشكل الصراعي لإنتصار على قوى صعبة على الضبط ولسيطرة قادرة على أن تمارس عليها دون إحتجاج ممكن. بل إن هذه العلاقة تفكر في غالب الأحيان على النموذج القانوني للإمتلاك : فنحن لـ"ذاتنا"، إننا "لنا" (كثيرا ما تتكرر عبارات Suum fieri و Suum esse عند سينيك)[2]. إننا لا نتعلق إلا بذاتنا نفسها ونحن Sui. إننا نمارس على ذاتنا سلطة لا شئ يحدها ولا شئ يهددها ؛ ونحن نملك Potestas sui[3]. ولكن العلاقة بالذات، من خلال هذا الشكل السياسي والقانوني بالأحرى، تعرف أيضا كعلاقة ملموسة تسمح بالتمتع بالذات كما بشيء نملكه ويكون في آن واحد بحوزتنا وتحت أنظارنا. فإذا كان التحول إلى الذات هو صرف النظر عن إنشغالات الخارج وهموم الطموح والخوف من المستقبل، فإنه يمكننا حينئذ أن نلتفت إلى ماضينا وأن نعيد تجميعه، وبسطه أمام أعيننا حسب مشيئتنا وأن نقيم عليه علاقة لا شيء يمكنه أن يأتي لتعكير صفوها : «إنه الجزء الوحيد من حياتنا المقدس والمصون الذي أفلت من كل المصادفات البشرية ومن سلطة الغنى، الذي لا يضطربه الفقر ولا الخوف، ولا هجمة الأمراض ؛ إن هذا الجزء لا يمكنه أن يتكدر ولا أن يفتن ؛ وإمتلاكه إنما هو دائم

1 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 82, 5.

2 - Sénèque, *De la brièveté de la vie*, II, 4 ; *De la tranquilité de l'âme*, XI, 2 ; *Lettres à lucilius*, 62, 1 ; 75, 18.

3 - Sénèque, *De la brièveté de la vie*, V, 3 ; (suis juris) ; *Lettres à lucilius*, 75; 8, (in se habere potenstatem) ; 32, 5 (Facultas sui).

وهادئ.»[1]. على أن تجربة الذات التي تتكون في هذا الإمتلاك ليست ببساطة هي تجربة قوة تم التحكم فيها أو سيادة تمت ممارستها على قوة مستعدة للتمرد ؛ وإنماهي تجربة تمتع بالذات. فالذي توصل إلى أن ينفذ أخيرا إلى نفسه هو، بالنسبة لذاته، موضوع متعة. وهو لا يكتفي بما هو عليه ويقبل الإقتصار عليه وحسب، بل إنه «يسر» بذاته[2]. إن هذه المتعة التي يستخدم سينيك بصفة عامة للدلالة عليها ألفاظ "gaudium" أو"Lactitia"، هي حالة ليست مصحوبة ولا متبوعة بأي شكل من الإضطراب في الجسد وفي النفس ؛ إنها تعرف بكون إنعدام الإثارة لدينا من طرف أي شيء يكون مستقلا عنا ويفلت بالتالي من سلطتنا ؛ إنها تولد من أنفسنا وفي أنفسنا[3]. بل إنها تتميز كذلك يكون أنها لا تعرف لا درجة ولا تغييرا، وإنما هي تعطى "كلها دفعة واحدة"، وإنها حين تعطى فإنه لا يمكن لأي حدث خارجي أن يمس بها[4]. وبهذا، فإن هذا النوع من المتعة يمكنه أن يتعارض كليا مع ما يشير إليه لفظ "Voluptas" ؛ إن هذا اللفظ يشير إلى متعة يتعين أصلها خارجنا وفي موضوعات ليس حضورها مضمونا لدينا : وبالتالي متعة عرضية في ذاتها، ملغومة بخشية الحرمان والتي ننزع إليها بقوة الرغبة التي يمكنها أن تشبع أو لا تشبع. غير أن النفاذ إلى الذات كفيل بإستبدال هذا الجنس من المتع العنيفة، غير اليقينية والمؤقتة، بشكل للمتعة نتلذذ فيه، دوما وفي سكينة وهدوء، بذواتنا. «Dixe Gaudere، تعلم الفرح»، يقول سينيك للوسيليوس (Lucilius) : «أريدك ألا تحرم أبدا من الحبور. أريد أن يكثر في بيتك. وسيكثر شرط أن يكون في داخلك... إنه لن ينقطع أبدا عندما تكون قد وجدت مرة من أين يأخذ... إلفت نظرك نحو الخير الحقيقي ؛ وكن سعيدا في عمقك الخاص (de Tuo). ولكن ما هو هذا العمق ؟ أنت نفسك وأفضل جزء فيك.»[5].

****

في إطار هذا الإعتناء بالذات، في إطار موضوعاته وممارساته، تطورت في القرنين الأولين

1 - Sénèque, *De la brièveté de la vie*, X, 4 et XV, 5.

2 - Sénéque, *Lettres à Lucilius*, 13, 1, 23, 2-3 ; Epictète, *Enretiens*, II, 18; Marc Aurèle, *Penseés*, VI, 16.

3 - Sénèque, *Lettres à Lucilus*, 72, 4.

4 - *Ibid.*, 72. cf. aussi *De la vie heureuse*, III, 4.

5 - *Lettres à Lucilius*, 23, 3 - 6. Aussi 124, 24. *De la vie heureuse*, XI, 1 - 2, حول نقد التلذذ

من عهدنا الأفكار حول أخلاق المتع ؛ ففي هذه الجهة، يجب أن ننظر لفهم التحولات التي أمكنها أن تؤثر على هذه الأخلاق. إن ما يمكن أن يعتبر، من أول نظرة، كقساوة أكثر شدة، وصرامة متزايدة ومتطلب أكثر دقة ليس له أن يؤول، بالفعل، كتضييق للمحظورات ؛ فميدان ما كان يمكنه أن يكون محرما لم يتوسع قط ولم يتم البحث عن تنظيم أنساق للحظر أكثر تسلطا وفعالة أكثر. إن التغيير يتعلق أكثر بكثير بالكيفية التي يجب على الفرد أن يتشكل بها كذات أخلاقية. ولقد أنتج تطور الإعتناء بالذات أثره لا على تقوية ما يمكنه أن يعوق الرغبة، وإنما على بعض التعديلات التي تمس بالعناصر المشكلة للذاتية الأخلاقية. قطيعة مع الأخلاقية التقليدية للتحكم في الذات ؟ يقينا لا، ولكن إنتقال وتعديل في الإتجاه وإختلاف في التزايد.

إن المتعة الجنسية كمادة أخلاقية لا تزال دوما من نظام القوة ـ التي تنبغي مقاومتها والتي يجب على الذات أن تؤمن عليها سيطرتها ؛ إلا أن في لعبة العنف هذه والإسراف والتمرد والصراع يتم التشديد أكثر فأكثر على ضعف الفرد، على هشاشته وعلى الضرورة التي تفرض عليه أن يهرب ويفلت ويحتمي ويختبأ في ملجأ أمين. فالأخلاق الجنسية تستلزم أيضا ودائما أن يخضع الفرد نفسه لفن معين للحياة، فن يعرف المقاييس الجمالية والأخلاقية للوجود ؛ ولكن هذا الفن يحيل أكثر على مبادئ كونية للطبيعة أو للعقل، مبادئ ينبغي للجميع أن يرضخ لها بنفس الطريقة، أيا كانت أوضاعه. أما عن تعريف العمل الذي يجب أن يمارس على الذات، فإنه يخضع هو أيضا، من خلال الإعتناء بالذات، لتعديل معين: فمن من خلال تمرينات التعفف والإمتناع والتحكم التي تشكل ال askésis الضرورية، فإن المكان المخصص لمعرفة الذات يصير أكثر أهمية : فمهمة إختبار النفس وفحصها ومراقبتها عبر سلسة من التمرينات المعرفة بدقة تضع مسألة الحقيقة ـ حقيقة ما نكون، وما نفعل، وما نستطيع فعله ـ في قلب تشكل الذات الأخلاقية. وأخيرا، فإن نقطة إنتهاء هذه البلورة تعرف دوما بسيادة الفرد على نفسه ؛ ولكن هذه السيادة تتسع إلى تجربة تأخذ فيها العلاقة بالذات لا شكل سيطرة وحسب، وإنما شكل تمتع بدون رغبة وبدون إضطراب.

إننا لازلنا بعيدين عن تجربة للمتع الجنسية ستصير فيها هذه المتع مرتبطة بالشر،

والتي سيكونُ فيها على السلوك أن يخضع للشكل الكوني للقانون والتي سيكون فيها كشف الرغبة شرطا لابد منه للوصول إلى وجود مُطهر. ومع ذلك يمكننا أن نرى سلفا هنا كيف بدأت مسألة الشر تعمل على الموضوعة القديمة للقوة، كيف بدأت مسألة القانون تحول موضوعة الفن و«التقنية»، وكيف أن مسألة الحقيقة ومبدأ المعرفة بدءا يتطوران في ممارسات التزهد. ولكن من الملائم قبل ذلك أن نبحث في أي سياق ولأية أسباب تطور الإعتناء بالذات على هذا النحو، وبالضبط على الشكل الذي رأينا.

الفصل الثالث

الـذات والآخـرون

عن هذا التطور الذي حصل في الإعتناء بالذات وعن الإنعطاف الذي كان يتم حينذاك في أخلاقية المتع، يمكن لأعمال المؤرخين أن تقدم أسبابا عديدة. إثنان من بينها يبدوان مهمين على نحو خاص : تغييرات في الممارسة الزواجية وتعديلات في قواعد اللعبة السياسية. سأقتصر، في هذا الفصل الموجز، وحول هاتين الموضوعتين، على إستعادة بعض العناصر المستعارة من الأبحاث التاريخية السابقة، وعلى رسم خطاطة مقترح فرضية عامة. إن الأهمية الجديدة للزواج وللرابطة الزوجية، وإعادة توزيع معين في الأدوار السياسية، ألم تحدثا في هذه الأخلاق التي كانت جوهريا أخلاقا للرجال أشكلة جديدة للعلاقة بالذات ؟ قد يكنهما أن تكونا قد أثارتا ليس انكفاءًا على الذات وإنما طريقة جديدة لإنعكاس الذات على نفسها في علاقاتها بالمرأة وبالآخرين، بالأحداث والأنشطة المدنية والسياسية، وطريقة أخرى لإعتبار النفس كذات لمتعها. إن الإعتناء بالذات قد لا يكون هو "النتيجة" الضرورية لهذه التغيرات الإجتماعية ؛ وقد لا يكون هو التعبير عنها في نظام الإيديولوجيا. وإنما قد يشكل بالعلاقة معها جوابا أصيلا في شكل أسلوبية جديدة للوجود.

I

الدور الأسري

إنه لمن الصعب أن نقول ما ذا كان في الحضارة الهيلينيستية أو الرومانية، وحسب مختلف المناطق ومختلف الفئات الإجتماعية، الإمتداد الواقعي للممارسة الزواجية. ومع ذلك فقد إستطاع المؤرخون أن يكشفوا ـ متى سمح التوثيق بذلك ـ عن بعض التحولات التي تمس إما الأشكال المؤسسية، وإما تنظيم العلاقات الزوجية، وإما الدلالة والقيمة الأخلاقية اللتين كان يمكنهما أن تمنحا لتلك الممارسة.

وجهة النظر المؤسسية أولا. لم يكن الزواج لا في اليونان ولا في روما، من حيث أنه فعل خصوصي، يتعلق بالأسرة وسيطرتها والقواعد التي كانت تمارسها والتي كانت تعترف بها على أنها قواعدها، لم يكن يستدعي تدخل السلطات العمومية. فلقد كان الزواج في اليونان ممارسة « مخصصة لتأمين دوام البيت الأسري (oikos) »، ممارسة كان فعلاها الأساسيان والحيويان يطبعان، أحدهما إنتقال الوصاية التي كان يمارسها الأب إلى ذلك الحين إلى الزوج، والآخر الإعطاء الفعلي للزوجة إلى زوجها[1]. وإذن، فلقد كان الزواج يشكل « معاملة خصوصية، صفقة تتم بين ربي أسرة، أحدهما واقعي وهو أب الفتاة، والآخر فرضي وهو الزوج المستقبلي، » ؛ وقد كانت هذه الصفقة الخصوصية تتم « بدون رابطة مع التنظيم السياسي والاجتماعي »[2]. وبالمثل فعن الزواج الروماني يذكر ج. أ. كروك (J. A. Crook) وبول فين (P. Veyne) بأنه لم يكن في الأصل سوى حالة واقع « تتوقف

1 - J. P. Broudchoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, pp. 16 - 17.
2 - Cl. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 4.

على نية الأطراف » و« مطبوعة بحفل » ومنتجة لـ« آثار قانونية » دون أن تكون لذلك « فعلا قانونيا »[1].

على أن الزواج سيأخذ تدريجيا، في العالم الهيلنستي، مكانه داخل الدائرة العمومية. وهكذا فإنه سيتجاوز إطار الأسرة مع هذا الأثرالمفارق ان سلطة هذه الأسرة ستجد نفسها معترفا بها "علانية" ولكن محدودة نسبيا. ويرى كلود فاتان (Cl. Vatin) أن هذا التطور في العالم الهيلينستي كان يعتمد على اللجوء إلى الإحتفالات الدينية التي كانت تستخدم نوعا ما كوسيط بين الفعل الخصوصي والمؤسسة العمومية ؛ ويكتب فاتان ملخصا هذا التحول الذي يمكن ملاحظة نتائجه في القرن الثاني والأول قبل عهدنا ؛ « واضح أن الزواج قد خرج منذ الآن من إطار المؤسسات الأسروية، ولعل الزواج الديني الإسكندراني الذي هو ربما بقية من الزواج الخصوصي القديم إنما هو أيضا مؤسسة مدنية : وسواء تم ذلك بواسطة موظف، أو بواسطة قس، فإن المدينة كلها دائما هي التي تقر الزواج. ». وبمواجهته للمعطيات التي تتعلق بمدينة الإسكندرية مع تلك التي تتعلق بالمجمتمع القروي، يضيف : « ومع تنوعات معينة، فإننا سنشاهد في القرية وفي العاصمة ظاهرة تطور سريع لنقل المؤسسة الخاصة إلى مؤسسة عامة. » [2].

ويمكننا أن نلاحظ في روما تطورا ينتمي إجمالا إلى نفس النمط، حتى وإن سلك طرقا مختلفة، وحتى وإن إستمر الزواج، لاحقا، في أن يكون أساسا « إحتفالا خصوصيا »[3]. إن مجموعا من التدابيرالتشريعية سيطبع شيئا فشيئا قبضة السلطة العمومية على المؤسسة الزواجية. ولعل قانون « الخيانة الزوجية » (de adulterüs) الشهير إنما هو أحد تجليات هذه الظاهرة. وهو تجل مثير للإهتمام سيما وأن هذا القانون، بإدانته بالخيانة لامرأة متزوجة تتصل برجل آخر، ولرجل له علاقة بامرأة متزوجة (وليس الرجل المتزوج الذي قد تكون له علاقة بامرأة ليست متزوجة)، لا يقترح أي شيء جديد حول طبيعة الوقائع. فهو يستعيد بدقة الخطاطات التقليدية

1 - J. A. Crook, *Law and Life in Rome*, p. 99. sq. P. Veyne, "L'Amour à Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1, pp. 39 - 40.
2 - Cl. Vatin, op. cit. pp. 177 - 178.
3 - P. Veyne, loc. cit.

للتقدير الأخلاقي ؛ بل إنه يقتصر على أن ينقل إلى السلطة العمومية عقوبة كانت لحد الآن تتعلق بالسلطة العائلية.

إن هذه العملية التدريجية لإضفاء الطابع العمومي على الزواج صاحبت تحولات أخرى، عملية، هي في آن واحد أثرها وإبدالها وأداتها. ويبدو، بقدر ما تسمح الوثائق بالحكم على ذلك، أن ممارسة الزواج، أو ممارسة المعاشرة المنتظمة، قد تعممت أو على الأقل قد إنتشرت في فئات مهمة أكثرمن السكان. إنه لم يكن للزواج، في شكله القديم، فائدة ولا سبب وجود إلا بالحد الذي كان يحمل فيه، وهو فعل خصوصي، آثارا قانونية أو على الأقل آثار وضع : انتقال إسم، تكوين ورثة، تنظيم منظومة روابط زوجية، إتحاد ثروات. الشيء الذي لم يكن له معنى إلا بالنسبة لؤلئك الذين كان يمكنهم أن يطوروا إستراتيجيات في مثل هذه الميادين. وكما يقول بول فين، فإن « في المجتمع الوثني، لم يكن كل الناس يتزوجون، بل بالعكس ... فالزواج، عندما كان يتم، كان يستجيب لهدف خصوصي : نقل الميراث إلى الخلف بدل نقله إلى أعضاء آخرين من الأسرة أو إلى أولاد الأصدقاء؛ ولسياسة الطبقة المغلقة : تأبيد طبقة المواطنين. »[1]. لقد كان الأمر يتعلق، حسب عبارات ج. بوزويل (J. Boswell)، بزواج "كان بالنسبة للطبقات العليا سلاليا، سياسيا وإقتصاديا بشكل واسع جدا. »[2]. أما بخصوص الطبقات الفقيرة، أيا كانت قلة معلوماتنا حول ممارستها الزواجية، فيمكننا أن نفترض مع س. ب. بوميروا (S.B. Pomeroy) بأن عاملين متناقضين كانا يحيلان معا على الوظائف الإقتصادية للزواج وكانا قادرين على الإشتغال : فالزوجة والأطفال كان يمكنهم أن يشكلوا يدا عاملة نافعة بالنسبة للرجل الحر والفقير ؛ ولكن من جهة أخرى، « هناك مستوى اقتصاديا لا يمكن لرجل دونه أن يأمل إعالة إمرأة وأطفال. »[3]

لقد كان على الضرورات الإقتصادية والسياسية التي كانت تحكم الزواج (والتي كانت تجعله ضروريا في بعض الحالات، ولا جدوى منه في أخرى) أن تفقد

1 - *Ibid.*
2 - J. Bosewell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, p. 62.
3 - S. B. Pomeroy, *Godnesses, Whores, Wives and Slaves*, 1975, p. 133.

جزءا من أهميتها حينما وجد الوضع والثراء نفسيهما في الطبقات المحظوظة متوقفين على جوار الأمير، على «الإمتهان» المدني أو العسكري، وعلى النجاح في «الأعمال»، أكثر من توقفهما على الترابط وحده بين مجموعات أسرية. وهكذا، فأقل إكتضاضا بالإستراتيجيات المتنوعة، يصير الزواج حرا أكثر : حرا في إختيار الزوجة، حرا أيضا في قرار التزوج وفي الأسباب الشخصية لفعل ذلك. بل من الممكن أيضا أن يكون الزواج، في الطبقات الأقل إمتيازا، قد صار ـ فيما وراء الدوافع الإقتصادية التي كان يمكنها أن تجعله يظهر قابلا للتقدير ـ شكلا من الروابط كان يأخذ قيمته من كون أنه كان يقيم ويحافظ على علاقات شخصية قوية «تتضمن إقتسام الحياة والمساعدة المتبادلة والسند الأخلاقي. وعلى كل حال، فقد إستطاعت دراسة الكتابات على الشواهد القبورية أن تبين التواتر النسبي واستقرار الزيجات، في أوساط لم تكن هي أوساط الأرستقراطية [1] ؛ ولنا شهادات عن زواج العبيد[2]. ومهما يكن الجواب عن مسألة إتساع الممارسة الزواجية، فإنه يبدو أن هذه الممارسة قد صارت أسهل منالا ؛ فالعتبات التي تجعلها «مفيدة» قد تم تخفيضها.

يستتبع ذلك أن الزواج صار يظهر أكثر فأكثر كإقتران يعقد بحرية بين شريكين ويخفف اللاتساوي بينهما إلى حد ما دون أن يزول مع ذلك كليا. ويبدو أن وضع المرأة في العالم الهيلينيستي، وإعتبارا لكثير من الإختلافات المحلية، قد تقدم في إحراز المزيد من الإستقلال بالعلاقة مع ما كان عليه في المرحلة الكلاسيكية ـ وبالخصوص مع الوضعية الآثينية. ويرجع هذا التغيير النسبي أولا إلى كون أن وضعية الرجل – المواطن قد فقدت جزءا من أهميتها السياسية ؛ ولعله يرجع أيضا إلى تقوية إيجابية لدور المرأة – لدورها الإقتصادي ولإستقلالها القانوني. وحسب بعض المؤرخين، فإن الوثائق تبين بأن تدخل أب الزوجة كان قد صار أقل حسما في الزواج. «لقد كان شيئا مألوفا أن يعطي أب، من حيث أنه حارس مؤسسي، إبنته للزواج. غير أن بعض العقود كانت تقام ببساطة بين رجل وامرأة إتفقا على

1 - S. B. Pomeroy, *Ibid.*, p. 209
2 - P. Veyne, Loc. cit. , p. 40, S. 8. Pomeroy, op. cit. p 193.

أن يجعلا حياتهما مشتركة. فحق إبنة متزوجة في أن تقرر مصيرها بنفسها ضدا على السلطة الأبوية بدأ يثبت. لقد كان الأب، حسب القانون الآثيني والروماني والمصري، مؤهلا لحل زواج إبنته ضد إرادتها. ورغم ذلك، ولاحقا في مصر الرومانية تحت القانون المصري، كانت سلطة الأب على ابنة متزوجة يعترض عليها بقرارات قضائية تضع أن إرادة المرأة تشكل عاملا محددا. فإن أرادت أن تبقى متزوجة، فإنه يمكنها ذلك.»[1]. هكذا كان يتم الزواج بشكل أكثر فأكثر وضوحا كعقد تحكمه إرادة الزوجين، اللذين يلتزمان به بكيفية شخصية. فالـ ekdosis التي كان الأب أو الوصي يسلم بواسطتها الفتاة إحتفاليا وبشكل رسمي إلى الزوج بدأت «تنزع إلى الزوال»؛ أما العقد في جانبه المالي أساسا الذي كان يصاحبها، فإنه كان لا يستمر إلا في الحالة وحدها للزيجات المكتوبة؛ وحينئذ فإنه كان يُستكمل بشروط متعلقة بالأشخاص. فالنساء لا يتلقين مهرهن وحسب، وهو المهر الذي يستعملهن بحرية أكثر فأكثر في الزواج، والذي تنص بعض العقود على أنه سيعود اليهن في حالة الطلاق، ولكنهن يتلقين أيضا نصيبهن من الإرث.

أما فيما يرجع للإلتزامات التي تفرضها عقود الزواج على الزوجين، فإن دراسة كلود فاتان تبين بالنسبة لمصر الهيلينستية تطور معبرا. ففي وثائق تعود إلى نهاية القرن الرابع أو نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، كانت إلتزامات الزوجة تتضمن الإمتثال للزوج، ومنع الخروج بالليل أو بالنهار دون إذن منه، وإقصاء كل علاقة جنسية مع أي رجل آخر، وواجب عدم الإضرار بالبيت وعدم الإخلال بشرف زوجها. أما الزوج بالمقابل، فقد كان عليه أن يعيل إمرأته وألاَّ يقيم خليلة في البيت وألا يسيء معاملة زوجته ولا ينجب أطفالا من العلاقات التي كان يمكنه أن يقيمها في الخارج. ولاحقا فيما بعد، فإن العقود المدروسة كانت تخصص إلتزامات أكثر دقة من جهة الزوج. فالواجب، بالنسبة إليه، في أن يشبع حاجيات زوجته كان يحدد بدقة أكبر؛ ولكن أيضا كان يتم التنصيص على حظر إتخاذ عشيقة أو غلام، وإمتلاك منزل آخر (الذي يمكنه فيه أن يصرف على خليلة).

1 - S. B. Pomeroy, op. cit., p. 129.

وكما يسجل فاتان، فإن في هذا النمط من العقود، «كانت الحرية الجنسية للزوج هي المقصودة أساسا ؛ فالمرأة ستكون الآن إقتصارية بنفس درجة الرجل.». وهكذا، فإن عقود الزواج، التي تطورت على هذا النحو، إنما كانت تعمل على إدخال الزوج والزوجة في منظومة من الواجبات والإلتزامات ليست متساوية يقينا، ولكنها مقتسمة. على أن هذا الإقتسام لا يتم بإسم الإحترام الذي هو واجب للأسرة التي يكون كل واحد من الزوجين هو بشكل ما ممثلها في حالة الزواج، وإنما بالنظر إلى العلاقة الزوجية وإستقرارها وإنتظامها الداخلي[1]

إن مثل هذه الواجبات، المؤكدة صراحة وبوضوح، تستدعي وتكشف، لدى الزوجين، عن أشكال من الحياة الزوجية أكثر تضييقا من السابق. فالتحديدات القانونية لا يمكنها أن تجد نفسها مصاغة في العقود إذا لم تكن تعكس سلفا موقفا جديدا ؛ وفي ذات الوقت، فإنها قد أثقلت على كل واحد من الزوجين بشكل عميق بحيث إنها كانت تدرج في حياتهما، بكيفية أكثر وضوحا بكثير من السابق، واقع العلاقة الزوجية. إن إضفاء الطابع المؤسسي على الزواج بالرضى المتبادل، يقول فاتان، «يولد فكرة أن هناك مجتمعا زوجيا وأن لهذا الواقع، الذي يشكله الزوجان، قيمة أسمى من قيمة مكوناته»[2]. وقد لاحظ بول فين من جهته تطورا مماثلا لهذا بعض الشيء في المجتمع الروماني : «لقد كان لكل واحد من الزوجين، في الجمهورية، دورا مُعرّفاً يلعبه. وبمجرد ما يؤدى هذا الدور، فإن العلاقات العاطفية بين الزوجين كانت على ما كان بإمكانها أن تكون ... أما في الإمبراطورية ...، فإن الإشتغال ذاته للزواج كان يفترض فيه أنه ينهض على التفاهم الجيد بين القانون والقلب. وهكذا تولدت فكرة جديدة مزدوجة : سيد وسيدة البيت.»[3]

وإذن، فقد تكون المفارقات عديدة في تطور هذه الممارسة الزواجية. فهي تبحث عن ضماناتها في جهة السلطة العمومية ؛ وهي تصير قضية أكثر فأكثر

1 - Cl. Vatin, op. cit., pp. 203 - 206.
2 - *Ibid.*, p. 274.
3 - P. Veyne, "L'amour à Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1.

أهمية في الحياة الخاصة. إنها تتحرر من الأهداف الإقتصادية والإجتماعية التي كانت تقيمها، وفي نفس الوقت تتعمم. لقد كانت بالنسبة للأزواج أكثر فأكثر إكراها، وتثير في نفس الوقت مواقف أكثر فأكثر ملائمة كما لو أنها كلما كانت متطلبة، كانت تجذب إليها. وهكذا، فقد صار الزواج أعم كممارسة، وأكثر عمومية كمؤسسة، وأكر خصوصية كنمط وجود، وأكثر قوة للربط بين الزوجين، وإذن أكثر فعالية لعزلهما في حقل الممارسات الإجتماعية الأخرى.

إنه من الصعب بطبيعة الحال أن نقيس بدقة مدى إتساع هذه الظاهرة. فالوثائق المتوفرة لدينا تتعلق ببعض المناطق الجغرافية المتميزة، وهي لا تضيء إلا بعض فئات الساكنة. وقد يكون من التأملي أن نجعل منها حركة كونية وكثيفة حتى وإن كانت الإشارات، من خلال طابعها الناقص والمتناثر، متقاربة بما فيه الكفاية. وعلى كل حال، فإنه إذا صدقنا النصوص الأخرى للقرون الأولى من عهدنا، فإن الزواج كان يظهر بأنه قد تحول بالنسبة للرجال ـ ما دام أننا لا نتوفر إلا على شهادتهم فقط ـ إلى مركز تجارب أكثر أهمية، وأكثر شدة، وأكثر صعوبة أيضا وأكثر إشكالا. فبالزواج يجب ألاّ نفهم وحسب المؤسسة المفيدة للأسرة أو المدينة، ولا النشاط الأسروي الذي يتم في إطار قواعد بيت جيد التنظيم، وإنما "حالة" الزواج كشكل للحياة، كوجود مشترك، كرابطة شخصية وموقف خاص بكل واحد من الشريكين في هذه العلاقة. ليس، كما رأينا، لأن الحياة الزواجية حسب الخطاطة القديمة قد ألغت التجاور والعاطفة بين الزوجين. ولكن يبدو جيدا أن في المثل الأعلى الذي إقترحه إكزنوفون، كانت هذه العواطف مرتبطة مباشرة (الشيء الذي لم يكن إقتصاريا لا على الجدية ولا على القوة) بممارسة وضع الزوج وبالسلطة التي كانت مُخولة له: فإشوماك، الذي كان أبويا بعض الشيء حيال زوجته الشابة، كان يعلمها بصبر وأناة ما كان ينبغي لها أن تفعله؛ وبالحد الذي كانت فيه بالفعل تلعب جيدا الدور المحايث لوظائفها كسيدة بيت، فإنه كان يحمل لها إحتراما ومحبة كان لا يمكنهما أن يتوقفا حتى آخر أيا مهما. أما في أدب المرحلة الإمبراطورية، فإننا سنجد كثيرا من الشهادات على تجربة مخالفة للزواج وأشد تعقيدا: ولعل أبحاث أخلاقية "الشرف الزوجي" إنما تظهر جيدا من خلال الأفكار

حول دور الزوج وحول طبيعة وشكل الرابطة التي تربطه بإمرأته، وحول لعبة تجري بين تفوق طبيعي وقانوني في آن واحد ومحبة يمكنها أن تذهب إلى حد الحاجة والتبعية.

على هذا النحو، يمكننا أن نورد الصورة التي يرسمها بلين (Pline) لنفسه، في بعض رسائله، كـ"فرد زوجي"، ونقارنها بصورة هذا الزوج الجيد الآخر الذي هو إشوماك. ففي الرسالة الموجزة الشهيرة التي يوجهها إلى زوجته ليبكي غيابها، فإن ما يظهر ليس ببساطة كما في رسائله الأخرى، هو الرجل الذي يشهد زوجته المعجبة على أعماله الأدبية ونجاحاته المنبرية، بل هو الرجل الذي يحمل لإمرأته تعلقا شديدا ورغبة جسدية حارة إلى حد أنه لا يمكن أن يمتنع عن البحث عنها حتى حين تكون غائبة : «لن تستطيعين الإعتقاد كم إني مشتاق إليك ؛ ولعل سبب ذلك انما هو حبي أولا، ثم كون أننا لم نتعود على الفراق. وها هو لماذا أقضي يقظا جزءا كبيرا من ليالي أتمثل صورتك ؛ ولماذا نهارا، وفي الوقت الذي تعودت فيه على الذهاب لرؤيتك، تقودني رجلاي من ذاتهما إلى منزلك ؛ ولماذا أخيرا أعود، حزينا ومكروبا كما لو سد الباب في وجهي، إلى غرفتك الفارغة. ليس هناك إلا مدة من الزمن أفلت فيها من هذا العذاب : وهي تلك التي أقضيها في الساحة العمومية منشغلا بمحاكمة أصدقائي. فلتتصوري إذن ما هي حياتي، عندما يجب عليّ أن أبحث عن الراحة في العمل، وعن عزائي في الضجر والهموم.»[1] . إن صيغ هذه الرسالة تستحق أن تسجل. فتميز علاقة زوجية شخصية، قوية وعاطفية، مستقلة في آن واحد عن الوضع وعن السلطة الزوجية وعن مسؤوليات البيت، تظهر فيها بكامل الوضوح ؛ والحب فيها متميز بعناية عما يشكل الإشتراك المألوف في الوجود، حتى وإن كان كلاهما يساهم بكيفية مشروعة في جعل حضور الزوجة ثمينا وغيابها مؤلما. ومن جهة أخرى، فإن بلين يبرز عدداً من العلامات المعترف بها تقليديا للولع الغرامي : الصور التي تسكن الليل، وحركات الذهابات والإيابات اللاّإرادية، والبحث عن الموضوع المفقود ؛ والحال أن هذه التصرفات التي تنتمي إلى اللوحة الكلاسيكية والسلبية للهوى، تقدم هنا بكيفية

1 - Pline, *Lettres*, VII, 5.

إيجابية ؛ أو بالأحرى، فإن تألم الزوج، والحركة التي تجرفه، وكون أن الرغبة والحزن يسيطران عليه، انما تقدم كعرابين إيجابية عن المحبة الزوجية. وأخيرا يضع بلين «بين الحياة الزوجية والنشاط العمومي، لا مبدأ مشتركا يوحد إدارة البيت والسلطة على الآخرين، وإنما لعبة معقدة من الإستبدال والتعويض : فبدل أن يجد في بيته السعادة التي كانت توفرها له إمرأته، فإنه ينشغل بالشؤون العمومية ؛ ولكن ينبغي أن يكون جرحه عميقا لكي يجد في هموم هذه الحياة الخارجية عزاءات أحزانه الخصوصية.

وفي نصوص أخرى كثيرة، تظهر العلاقة بين الزوجين متحررة من الوظائف الزواجية، من السلطة القانونية للخروج ومن الإدارة ا لمعقولة للبيت، لتقدم كعلاقة فريدة لها قوتها ومشاكلها وصعوباتها وإلتزاماتها وفوائدها ومتعها الخاصة. يمكننا أن نذكر رسائل أخرى لبلين ونعثر على إشارات عند لوكين (Lucain) أو تاسيت (Tacite) ؛ و يمكننا أيضا أن نحيل على هذا الشعر حول الحب الزوجي الذي يقدم ستاس (Stace) مثاله عنه : فحالة الزواج تظهر فيه كإتحاد بين مصيرين في هوى خالد يعترف الزوج فيه بخضوعه العاطفي : «إن فينوس (Vénus) هي التي جمعتنا في زهرة أعوامنا ؛ وستحفظ لنا فينوس الجميل على إنهيار الحياة، لقد وجدتني قوانينك مسرورا وممثلا (Libens et docilis) ؛ إنني لن أكسر رابطة أحس بها أكثر فأكثر كل يوم ... لقد جعلتني هذه الأرض أولد من أجلك (Creavit me tibi) : وقد ربطت مصيري إلى الأبد بمصيرك.»[1]

وبديهي أنه ليس في نصوص مثل هذه ينبغي أن نبحث عن تمثل ما كانت عليه واقعيا الحياة الزوجية على عهد الإمبراطورية. فالصدق الذي تبين عنه لا يصلح كشهادة. إنها نصوص تعلن بطريقة مثابرة إراديا عن مثل أعلى للزوجية. ولذلك يجب النظر إليها لا كإنعكاس لوضعية، وإنما كصياغة لمتطلب. ولعلها بهذه الصفة بالذات تنتمي إلى الواقع. فهي تبين بأن الزواج يسأل كنمط للحياة ليست قيمته مرتبطة حصريا ولا ربما جوهريا باشتغال البيت، ولكن بنمط علاقة بين شريكين ؛

1 - Stace, *Silves*, III, 3, V, 23-26 et 106-107.

وهي تبين أيضا بأن ليس على الرجل أن ينظم تصرفه، في هذه الرابطة، إنطلاقا من وضع وإمتيازات ووظائف منزلية وحسب، وإنما كذلك إنطلاقا من "دور علائقي" إزاء إمرأته ؛ وأخيرا فإنها تبين بأن هذا الدور ليس فقط وظيفة قيادية للتكوين والتربية والتوجيه، ولكنه يندرج في لعبة معقدة لتبادلية عاطفية وتبعية متبادلة. بيد أنه إذا صح أن التفكير الأخلاقي في السلوك الجيد للزواج كان قد بحث طويلا عن مبادئه في تحليلٍ لـ "البيت" وضروراته الملازمة، فإننا نفهم ظهور صنف جديد من المشكلات يتعلق الأمر فيها بتعريف الكيفية التي يمكن بها للرجل أن يتشكل كذات أخلاقية في علاقة الزوجية.

II

اللعبة السياسة

إن انهيار المدن ـ الدول ككيانات مستقلة إبتداء من القرن الثالث قبل الميلاد هو واقعة معروفة. ويرى المؤرخون في ذلك غالبا دافع تراجع عام للحياة السياسية في المكان الذي كانت الأنشطة المدنية فيه قد شكلت مهنة حقيقة بالنسبة للمواطنين ؛ ويتعرف فيها على سبب إنحطاط الطبقات التي كانت مسيطرة تقليديا ؛ ويبحث عن نتائج ذلك في حركة إرتداد إلى الذات يكون ممثلوا هذه المجموعات المحظوظة بواسطتها قد حولوا هذا الفقدان الفعلي للسلطة إلى إنكماش إرادي، ما نحين بهذا الشكل قيمة أكثر فأكثر للوجود الشخصي وللحياة الخاصة. «لقد كان إنهيار المدينة – الدولة أمرا محتوما. وبصفة عامة، فقد كان الناس يشعرون بأنهم تحت رحمة سلطات عالمية لم يكونوا قادرين على مراقبتها ولا حتى تغييرها ... كانت المصادفة مهيمنة ... أما فلسفات العصر الهيلينستي، فقد كانت أساسا فلسفات للهروب ؛ ولعل الوسيلة الرئيسية لهذا الهروب كانت هي الإعتناء بالاستقلال.»[1].

ولكن، إذا كانت المدن ـ الدول ـ حيثما وجدت ـ قد فقدت حقيقة جزءا من إستقلاليتها منذ القرن الثالث، فقد يكون من القابل للنقاش بطبيعة الحال أن يختزل إلى هذه الظاهرة وحدها الأساسي في التحولات التي تكون قد حدثت في ميدان البنيات السياسية، في المرحلة الهيلينستية والرومانية ؛ وقد يكون من غير الملائم أيضا البحث فيها عن المبدإ التفسيري الجوهري للتغييرات التي تكون قد وقعت في التفكير الأخلاقي وفي ممارسة الذات. والواقع ـ وحول هذه النقطة

1- J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, pp. 135-137.

ينبغي الرجوع إلى أعمال المؤرخين الذين خدشوا بشكل مقبول الصورة (الجنينية) الكبيرة للمدينة ـ الدولة التي كان القرن التاسع عشر قد رسمها بعناية ـ أن تنظيم الملكيات الهيلنستية ثم تنظيم الإمبراطورية الرومانية، لا يمكنه أن يحلل ببساطة بالعبارات السلبية لإنحطاط الحياة المدينة، ومصادرة السلطة من طرف سلطات دولتية أكثر فأكثر بعدا. بل إنه من الملائم، على عكس ذلك، التشديد على أن النشاط السياسي المحلي لم تخنقه إقامة وتقوية هذه البنيات الكبيرة العامة؛ فحياة المدن، بقواعدها المؤسسية ورهاناتها وصراعاتها، لا تزول على إثر توسيع الإطار الذي تندرج فيه، ولا بردة فعل نمو سلطة ذات طبيعة ملكية. إن القلق أمام كون شاسع جدا يكون قد فقد تجمعاته السياسية المكونة يمكنه أن يكون شعورا تم منحه إستعاديا لأناس العالم اليوناني- الروماني. فيونانيو المرحلة الهيلينستية لم يكن لهم أن يهربوا من « العالم بدون مدينة للإمبراطوريات الكبرى »، لسبب جوهري أن « الهيلينستية كانت عالما من المدن » ؛ وبنقده لفكرة أن الفلسفة تكون قد شكلت، بعد إنهيار منظومة المدن ؛ « ملجئا ضد العاصفة »، يلاحظ ف . هـ. ساندباك (F.H. Sandbach) أولا بأن « المدن – الدول لم تكن أبدا قد وفرت الأمن » في الماضي، وثانيا بأنها قد إستمرت في أن تكون الشكل الأول والطبيعي للتنظيم الإجتماعي « حتى بعد أن كانت السلطة العسكرية قدإنتقلت إلى أيدي الملكيات الكبرى . »[1].

وبدل تقليص أو إلغاء الأنشطة السياسية بآثار إمبريالية ممركزة، فإنه كان ينبغي بالأحرى التفكير في تنظيم فضاء معقد : فضاء أوسع بكثير، وأقل إنفصالا بكثير، وأقل إنغلاقا بكثير مما كان يمكن أن يكون عليه فضاء المدن – الدول الصغيرة ؛ فهو فضاء أكثر مرونة أيضا، وأكثر تمايزا وأقل تراتبية مما ستكون عليه فيما بعد الإمبراطورية الإستبدادية والبيروقراطية التي سيحاول تنظيمها بعد أزمة القرن الثالث الكبرى. إنه فضاء تتعدد فيه مراكز السلطة، وتكثر فيه الأنشطة والتوترات والنزاعات، وتتطور فيه حسب أبعاد عديدة، والذي تتحصل فيه التوازنات بمعاملات متنوعة. وعلى أية حال، فالواقع أن الملكيات الهلينستية

1- F. H. Sandbach, *The Stoics*, p. 23.

لم تبحث عن إلغاء أو لجم، أوحتى إعادة تنظيم السلطات المحلية كليا، بقدر ما حاولت أن تعتمد عليها وأن تستخدمها كوسائط لنزع الجزيات المنتظمة، لإستخلاص ضرائب غير عادية ولتوفير ما كان ضروريا بالنسبة للجيوش[1]. وإنه لواقع كذلك أن الآمبريالية الرومانية قد إتجهت، بصفة عامة، نحو حلول من هذا النوع بدل الإتجاه نحو ممارسة إدارة مباشرة ؛ فسياسة البلدنة كانت خطا ثابتا تمثل أثره في إنعاش الحياة السياسية للمدن في الإطار العام للآمبراطورية[2]. وإذا كان الخطاب الذي وضعه ديون كاسيوس (Dion Cassius) على لسان ميسين (Mécène) يقدم مفارقات تاريخية بالعلاقة مع السياسة التي يمكنها أن تكون قد أشير بها على أوغست (Auguste) والتي إتبعها فعلا، فإنه يمثل جيدا بعض أكبر اتجاهات الحكم الإمبراطوري خلال القرنين الأولين : البحث عن « مساعدات وحلفاء »، تأمين طمأنينة المواطنين الرئيسيين في الحكم، إقناع ”أولئك الذين نرأسهم بأننا لا نعاملهم كعبيد »، ولكننا نشركهم في الإمتيازات والسلطة، ونجعلهم يعتبرون « أنهم لا يشكلون سوى مدينة واحدة كبيرة. »[3].

فهل يمكن، والحالة هذه، أن نتحدث عن إنحطاط الأرستقراطيات التقليدية، عن زوال الحيازة السياسية الذي يمكن أن تكون قد تعرضت له، وعن الإنكماش على الذات الذي يمكن أن يكون قد نتج عن ذلك ؟ لقد كانت هناك بالطبع عوامل إقتصادية وسياسية للتحول : لعبت فيها تصفية المعارضين ومصادرات الأموال دورها. كما كانت هناك أيضا عوامل إستقرار : أهمية الأملاك العقارية في الرصيد المادي للأسر[4]، أو كون أن في مجتمعات من هذا النوع كانت الثروات والتأثيرات والإعتبار والنفوذ والسلطة مرتبطة فيما بينها بإستمرار. إلا أن الظاهرة الأهم والأكثر تحديدا بالنسبة للتقويات الجديدة للتفكير الأخلاقي، لا تتعلق بزوال الطبقات الحاكمة تقليديا، وإنما بالتغييرات التي يمكن ملاحظتها في شروط

1 - M. Rostovtzeff, *Social and Economical History of the Hellensitic world*, II pp. 1305 - 1306.
2 - J. Gagé, *Les classes sociales à Rome*, p. 155 sq.
3 - Dion Cassius, *Histoire romaine*, LII, 19.
4 - R- Mac Mullen, *Roman Social Relations*, pp. 125 - 126.

ممارسة السلطة. وهي تغييرات تتعلق أولا بالتوظيف لأن الأمر مرتبط بالتصدي لحاجات إدارة معقدة ومتسعة في آن ؛ ولعل ميسين (Mécène) يكون قد قال ذلك لاغوست (Auguste) : إنه يجب مضاعفة عدد الشيوخ (في مجلس الشيوخ) والفرسان قدر ما تتطلب الضرورة ذلك للحكم عندما يجب وكما ينبغي [1] ؛ ونحن نعرف بأن هذه المجموعات قد إتسعت في الواقع بنسب محسوسة خلال القرون الأولى، حتى ولو لم تكن قد شكلت أبدا، بالعلاقة مع مجموع السكان، سوى أقلية صغيرة [2]. وهناك تغييرات أثرت أيضا على الدور الذي كان عليها أن تلعبه وعلى المكان الذي تحتله في اللعبة السياسية، بالعلاقة مع الإمبراطور، وحاشيته، ومستشاريه، وممثليه المباشرين ؛ داخل تراتبية يلعب فيها التنافس بقوة ولكن على نمط آخر غير الذي يمكن أن نجده في مجتمع صراعي ؛ في شكل أعباء قابلة للفسخ تتوقف، غالبا بشكل مباشر جدا، على الرغبة الخالصة للأمير ؛ وتقريبا دائما في وضع وساطة بين سلطة عليا يجب إبلاغ أو تطبيق أوامرها وأفراد ومجموعات يجب الحصول منها على الإمتثال لتلك الأوامر. إن ما كانت تحتاجه الإدارة الرومانية هو أرستقراطية خدمات، "Manegerial aristocracy" كما يقول سيم (Syme)، توفر، «لإدارة العالم» مختلف فئات الوكلاء الضروريين ـ «ضباط في الجيش، وكلاء ماليين وولاة أقاليم.»[3].

وإذا أردنا أن نفهم العناية التي تم إيلاؤها في هذه النخب للأخلاقية الشخصية، ولأخلاق السلوك اليومي والحياة الخاصة والمتع، فليس عن إنحطاط وحرمان وعزلة كئيبة ينبغي أن نتحدث ؛ بل يجب بالأحرى أن نرى في تلك الأخلاق البحث عن طريقة جديدة لتفكير العلاقة التي تتعين إقامتها بالنسبة للإنسان مع وضعه ووظائفه وأنشطته وإلتزاماته. فعلى حين أن الأخلاقية القديمة كانت تتضمن تمفصلا دقيقا جدا للسلطة على الذات وللسلطة على الآخرين، وكان ينبغي لها بالتالي أن تحيل على جمالية للحياة بالتوافق مع الوضع، فإن القواعد الجديدة للعبة السياسية جعلت من الصعب تعريف العلاقات بين من نحن وبين ما يمكن أن نفعله

1 - Dion Cassius, *Histoire romaine*, L II, 19.
2 - C. G. Starr, *The Roman Empire*, p. 64.
3 - R. Syme, *Roman Papers*, II, p. 1576.

وما نحن ملزمون بإنجازه ؛ لذا فإن تشكل الذات كذات أخلاقية لأفعالها الخاصة صارت أكثر إشكالا.

لقد ألح ر. ماك موللين (R. Mac Mullen) على طابعين أساسيين للمجتمع الروماني : علانية الوجود و«العمودية» القوية جدا للإختلافات في عالم لم يكف الفرق فيه بين العدد الضئيل جدا للأغنياء والجمهور الواسع جدا للفقراء عن الاتساع [1]. وفي نقطة التقاء هذين الطابعين نفهم الأهمية التي منحت لإختلافات الوضع، وتراتبها وعلاماتها المرئية وإخراجها المحكم والتفاخري [2]. ويمكننا أن نفترض أنه ابتداءً من اللحظة التي كانت فيها الشروط الجديدة للحياة السياسية تغير العلاقات بين الوضع والمهام والسلطات والواجبات، تمكنت ظاهرتان متعارضتان من الحدوث. وبالفعل، فإننا نلاحظهما ـ حتى في تعارضهما ـ منذ بداية الفترة الإمبراطورية. فمن جهة هناك تزايد لكل ما يسمح للفرد بتثبيت هويته من جهة وضعه والعناصر التي تفصح عنه بالطريقة الأكثر مرئية ؛ فالفرد يبحث عن أن يكون مطابقا قدر الإمكان لوضعه الخاص بمجموع كامل من العلامات والآثار التي تتعلق بالهيئة الجسدية، واللباس، والسكن، بحركات سخاء وإسراف، بتصرفات إنفاق ... إلخ. وقد بين ماك موللين كم كانت هذه السلوكات التي يتم بواسطتها تأكيد الذات في التفوق البين على الآخرين متواترة في الأرستقراطية الرومانية وإلى أي حد من الأشتداد تم رفعها إليه. ولكن، في المقابل الأقصى، نجد الموقف الذي يتعلق على عكس ذلك بتثبيت من نحن في علاقة خالصة بالذات : ويتعلق الأمر هنا بالتشكل والتعرف على النفس كذات لأفعالها الخاصة، لا من خلال منظومة من العلامات تسجل سلطة ما على الآخرين، ولكن من خلال علاقة مستقلة قدر الإمكان عن الوضع وعن أشكاله الخارجية لأنها تتم في السيادة التي تمارس على الذات. وهكذا، فحيال الأشكال الجديدة للعبة السياسية، وإزاء صعوبات تفكير النفس كذات فاعلة بين نشأة ووظائف، سلطات وواجبات، مهام

1 - R. Mac Mullen, op. cit. , p. 93.

2 - *Ibid.*, p. 110, avec des références à Sénèque, *Lettres*, 31, 11 ; Epictète, *Entretiens* III, 14, 11 ; IV, 6, 4.

وحقوق، إمتيازات وخضوعات، تم الجواب بتقوية كل العلامات التي تعرف على الوضع أو بالبحث عن علاقة مطابقة للذات نفسها.

وغالبا ما تم إدراك الموقفين ووصفهما في تعارض تام بين بعضهما. مثل سينيك الذي يقول : «لنبحث عن شيء لا يفسد يوما عن يوم والذي لا شيء يمكن أن يعوقه. وما هو هذا الشيء ؟ إنه النفس، أعني نفسا مستقيمة، خيرة ونبيلة. وقد لا نعرف تسميتها إلا بالقول : إنها إله جعل من نفسه ضيفا على جسد فان. إن هذه النفس يمكنها أن تسقط في جسد فارس روماني، كما في جسد مُحَرَّر، أوجسد عبد. ما هو الفارس الروماني، وما هو المحرر، وما هو العبد ؟ إنها أسماء منبثقة عن الكبرياء والظلم. فمن أكثر المساكن تواضعا، يمكن الإنطلاق حتى السماء. لنقف إذن. »[1]. ولعل هذه الكيفية للوجود أيضا هي التي يتبناها Epictète نفسه بمقابلتها بكيفية مخاطب وهمي أو واقعي : «إن قضيتك أنت هي أن تعيش في قصور من رخام، وأن تحرص على أن يخدمك العبيد والزبائن، وأن ترتدي ثيابا تجلب الأنظار، وأن يكون لك كلاب صيد عديدين ومغنيي قيثارة ومؤلفي وممثلي التراجيديات. فهل بالمصادفة أنازعك في هذا ؟ وهل إنشغلت أنت، بالمصادفة، بالأحكام ؟ أحكام عقلك الخاص ؟ »[2].

إنه غالبا ما تؤول الأهمية التي إتخذتها موضوعة الرجوع إلى الذات أو العناية التي ينبغي منحها للنفس، في الفكر الهيلينستي والروماني، على أنها إختيار كان يقترح ذاته على النشاط المدني والمسؤوليات السياسية. صحيح أننا نجد في بعض التيارات الفلسفية نصيحة التخلي عن الشؤون العمومية، وعن الإضطرابات والأهواء التي تثيرها. ولكن ليس في هذا الإختيار بين المشاركة والإمتناع يكمن خط الإنقسام الرئيسي ؛ وليس بالتعارض مع الحياة النشطة يقترح الإعتناء بالذات قيمه الخاصة وممارساته. بل إنه يبحث أكثر بكثير بالأحرى عن تعريف مبدأ علاقة بالذات سيتيح تثبيت الأشكال والشروط التي سيكون ضمنها فعل سياسي

1 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 31, 11 ; 47, 16. *Des bienfaits*, III, 18.
2 - Epictète, *Entretiens*, III, 7, 37, 39.

أو مشاركة في مهام السلطة أو ممارسة وظيفة ما، ممكنا أو مستحيلا، مقبولا أو ضروريا. إن التحولات السياسية المهمة التي حدثت في العالم الهيلنستي والروماني قد إستطاعت أن تنتج بعض تصرفات العزوف والإنطواء ؛ ولكنها أحدثت بالخصوص، وبصفة أكثر عمومية وأكثر أساسية بكثير، أشكلة للنشاط السياسي. أشكلة يمكن تمييزها بإيجاز على النحو التالي.

1 ـ تنسيب. إن ممارسة السلطة، في اللعبة السياسية الجديدة، وجدت نفسها منسبة بطريقتين إثنتين. فمن جهة، لم يعد المرء، حتى ولو كان مهيئا بنشأته للمهام العمومية، يتطابق كفاية مع وضعه ليعتبر أنه من البديهي أن يقبلها ؛ أو على كل حال، إذا كانت كثير من الأسباب، ومن أفضلها، تدفع إلى الحياة العمومية والسياسية، فيستحسن القيام بذلك من أجل هذه الأسباب بالذات وكعواقب لفعل إرادي شخصي. ولعل للمطول الذي يوجهه بلوتارك إلى مينيماك (Ménémaque) الشاب من وجهة النظر هذه دلالة مميزة : فهو يدين الموقف الذي قد يجعل من السياسة نشاطا إتفاقيا ؛ ولكنه يرفض أن يجعل منها النتيجة الضرورية والطبيعية بمعنى ما لوضع معين. إنه لا ينبغي، كما يقول، إعتبار النشاط السياسي نوعا من وقت فارغ (scholé) قد نتعاطى له لأن ليس لدينا شيئا آخر نفعله ولأن الظروف ملائمة لذلك، مع إحتمال التخلي عنه بمجرد ما تعترضنا الصعوبات[1]. فالسياسة هي "حياة" و"ممارسة" (bios kai praxis)[2]. إلا أنه لا يمكننا أن نتعاطى لهذه الممارسة إلا بإختيار حر وإرادي : ويستخدم بلوتارك هنا التعبير التقني للرواقيين ـ proairesis، وهو إختيار ينبغي أن يكون مؤسسا على الحكمة والعقل (Krisis kai logos)[3] : تلك هي الطريقة الوحيدة للمواجهة الصارمة للمشكلات التي يمكنها أن تطرح. إن ممارسة النشاط السياسي هو حقا "حياة"، تتضمن إلتزاما شخصيا ودائما ؛ ولكن الأساس، الرابطة بين الذات والنشاط السياسي، أي ما يشكل الفرد كفاعل

1 - Plutarque, *Praccepta gerendae reipublicae*, 798 c- d.
2 - *Ibid.*, 823 c.
3 - *Ibid.*, 798 c-d.

سياسي، ليس هو ـ أو ليس فقط ـ وضعه ؛ بل إنه، في الإطار العام المعرف بنشأته وطبقته، فعل شخصي.

ولكن يمكننا أن نتحدث أيضا عن التنسيب بمعنى آخر. ذلك أنه بإستثناء أن يكون المرء هو الأمير ذاته، فإنه يمارس السلطة داخل شبكة يحتل فيها مكانا محوريا. فهو دائما بطريقة ما، حاكما ومحكوما. ولقد كان أرسطو في "السياسة"[1] يذكر هذه اللعبة، ولكن في شكل تعاقب أو دوران : فالمرء يكون تارة حاكما وتارة أخرى محكوما. وبالمقابل، فإن في كون أنه يكون هذا وذاك في آن واحد، بلعبة أوامر صادرة أو متلقاة، ومراقبات، وإستئناف قرارات مُتخذة، يرى أريستيد (Aristide) المبدأ ذاته للحكم الجيد[2]. وفي تصدير الكتاب الرابع من "مسائل طبيعية"، يذكر سينيك هذه الوضعية "المتوسطة" للموظف السامي الروماني : فهو يذكّر لوسيليوس بأن السلطة التي عليه أن يمارسها في صقلية ليست سلطة مطلقة، ولكنها سلطة مفوضة بوكالة (procaratio) ينبغي عدم تجاوز حدودها : الشيء الذي يشكل، بالنسبة إليه، شرط التمكن من التمتع (delectare) بممارسة مثل هذه المهمة والإفادة من أوقات الفراغ التي يمكنها أن تسمح بها[3]. أما بلوتارك فهو يقدم بصورة ماعكس هذه الوضعية ؛ فالأرستقراطي الشاب الذي يوجه إليه نصائحه يمكن أن يكون من بين الأوائل وسط قومه : ولكن ينبغي أيضا أن تكون له علاقة بـ « القادة »، أي بالرومانيين.

وينتقد بلوتارك أولئك الذين يظهرون أنفسهم، من أجل توطيد أركان سلطتهم في مدينتهم، دنيئين مع ممثلي الإدارة الإمبراطورية ؛ فهو ينصح مينيماك بالقيام إزاءهم بالواجبات الضرورية وبربط صداقات مفيدة معهم، ولكن دون أن يهين أبدا وطنه ولا أن يضع نفسه في موضع من يطلب رخصة للقيام بأي شيء[4]. إن كل من يمارس السلطة عليه أن يضع نفسه في حقل علاقات معقدة يحتل فيها نقطة

1 - Aristote, *Politique*, I, 12, 1259b.
2 - Aristide, *Eloge de Rome*, 29-39.
3 - Sénéque, *Questions naturelles*, IV, préface.
4 - Plutarque, *Paraccepta gerendae reipublicae*, 814 c

انتقال[1] بحيث يمكن لوضعه الخاص أن يكون قد وضعه هنا بالذات ؛ ولكن ليس هذا الوضع مع ذلك هو الذي يثبت القواعد التي ينبغي إتباعها والحدود التي تجب مراعاتها.

2 ـ النشاط السياسي والفاعل الأخلاقي. لقد كان أحد الموضوعات الأكثر ثباتا في الفكر السياسي اليوناني أن مدينة ما لا يمكنها أن تكون سعيدة ومحكومة بكيفية جيدة إلا بشرط أن يكون قوادها فضلاء ؛ وبالعكس من ذلك فإن التشكل الجيد للمدينة وللقوانين الحكيمة كانت عوامل حاسمة في التصرف العادل للحكام والمواطنين. ولقد ظلت فضيلة الحاكم، في فكر سياسي كامل في المرحلة الإمبراطورية، تعتبر دوما أنها شيء ضروري، ولكن لأسباب مختلفة بعض الشيء. فليست كتعبير عن المجموع أو كأثر لتناغمه تكون هذه الفضيلة لابد منها ؛ وإنما لأن على الحاكم، في الفن الصعب للحكم ووسط كثير من المكائد، أن يسترشد بعقله الشخصي : فبالمعرفة الجيدة لكيفية تصرفه سيعرف كيف يقود الآخرين كما ينبغي. إن الرجل، يقول ديون دوبريس (Dion de Pruse)، الذي يتقيد بالقانون والعدل، والذي يكون أشجع من الجنود البسطاء، والذي يكون أكثر متابرة ودقة في العمل من المجبرين عليه، والذي يرفض على نفسه كل ترف وشبق (وواضح أن الأمر هنا يتعلق بفضائل مشتركة بين جميع الناس، ولكنها فضائل يحسن التحلي بها عندما تستهدف القيادة على درجة أعلى)، إن هذا الرجل هو daimon، وهو ليس ببساطة خيرا بالنسبة لنفسه، وإنما هو كذلك بالنسبة للآخرين أيضا[2]. فعقلانية حكم الآخرين هي نفسها عقلانية حكم الذات. ولعل هذا هو ما يشرحه بلوتارك في "المطول إلى الأمير العديم الخبرة" : إنه ليس بإمكاننا أن نحكم إذا لم نكن نحن أنفسنا محكومين. ولكن، ما الذي ينبغي أن يوجه الحاكم؟ القانون، يقينا ؛ غير أنه ينبغي ألا يفهم على أنه قانون مكتوب، وإنما بالأحرى على أنه العقل، اللوغوس، الذي يعيش في نفس الحاكم ويجب ألا يتخلى عنه أبدا[3].

1 — انظر أيضا المقطع الذي يذكر فيه بلوتارك كيف يجب معرفة تفويض بعض المهام الجزئية إلى المرؤوسين (811a - 813a).

2 - Dion de Pruse, *Discours*, III.

3 - Plutarque, *Ad principem ineruditum*, 780 c - d.

ففي فضاء سياسي فقدت فيه بشكل أكيد البنية السياسية للمدينة والقوانين التي خصت نفسها بها الكثير من أهميتها، على الرغم من أنها لم تزل بسبب ذلك، والذي صارت فيه العناصر الحاسمة تتعلق أكثر فأكثر بالرجال وقراراتهم، بالطريقة التي يشغلون بها سلطتهم، وبالحكمة التي يظهرونها في لعبة التوازنات والمعاملات، يظهر أن فن حكم الذات نفسها قد صار عاملا سياسيا محدّدا. فنحن نعرف الأهمية التي إتخذتها مشكلة فضيلة الأباطرة، ومشكلة حياتهم الخاصة والكيفية التي بها يعرفون كيف يتحكمون في أهوائهم : وفي ذلك ضمانة بأنهم سيعرفون كيف يضعون من تلقاء أنفسهم حدا لممارسة سلطتهم السياسية. إلا أن هذا المبدأ يصلح بالنسبة لأي شخص ينبغي أن يحكم : إنه يجب عليه أن يهتم بنفسه، وأن يوجه نفسه الخاصة، وأن يقيم "إيطوسه" الخاص(éthos) .

على أننا نجد عند مارك أوريل (Marc Aurèle) أوضح صياغة عن تجربة للسلطة السياسية تأخذ، من جهة، شكل مهنة متميزة عن الوضع، وتتطلب من جهة أخرى، الممارسة المنتبهة للفضائل الشخصية. فبخصوص الإمبراطور أنطونان (Antonin) يَذكر مارك أوريل في أقصر الصورتين اللتين رسمهما له بأنه قد تلقى ثلاث دروس : أولها ألا يتطابق مع الدور السياسي الذي يمارسه («إحذر من أن تتقيصر، من أن تتأثر») ؛ وثانيها أن يمارس الفضائل في أعم أشكالها (أن يحتفظ بنفسه «بسيطا، مطهرا، نزيها، رصينا، طبيعيا، صديقا للعدل، ورعا، رفيقا، عطوفا، صارما في القيام بالواجبات») ؛ وثالثها أخيرا أن يتمسك بقواعد الفلسفة كقاعدة إحترام الآلهة ومساعدة الناس ومعرفة كم أن الحياة قصيرة[1]. وحين يرسم مارك أوريل، في مستهل "الخواطر" (Pensées)، بكثير من التفاصيل صورة أخرى لأنطونان لها، في الواقع، قيمة قاعدة حياة بالنسبة إليه هو نفسه، فإنه يبين كيف أن هذه المبادئ ذاتها كانت تنظم طريقته هو في ممارسة السلطة. فبتجنبه للمعان الزائف، ولإرتياحات الغرور، وللنزق والعنف، وبصرفه النظر عن كل ما يمكن أن يكون حقدا وإرتيابا، وبعزله للمتملقين لفسح المجال للمستشارين الحكماء الصرحاء، كان انطونان يبين كيف أنه كان يرفض نمط

1 - Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 30.

الوجود "القيصري". ثم إنه بتمريناته الإعتدالية (سواء تعلق الأمر بالتغذية أو اللباس، بالمضجع أو بالغلمان)، وبالإستعمال المعتدل دائما الذي كان يقيمه لرغد العيش، وبغياب الإضطراب وتساوي النفس، وبالإعتناء بعلاقات الصداقة دون تقلب ولا هوى، إنما كان يتكون لممارسة «فن الإكتفاء بالذات دون أن يفقد سكونه» ففي ظل هذه الشروط بالذات يمكن لممارسة المسؤوليات الإمبراطورية أن تظهر على أنها ممارسة لمهنة جدية، تتطلب عملا كثيرا: فحص الأمور عن قرب، عدم التخلي أبدا عن ملف غير مكتمل، عدم القيام بنفقات غير مجدية، الحساب الجيد للمهام والتشبث بذلك. إنه تبلور كامل للذات بالذات، وهو تشكل ضروري من أجل القيام بهذه المهام التي ستنجز على أكمل وجه كلما غاب التطابق بطريقة تفاخرية مع علامات السلطة.

وقد كان أبكتيتوس (Epictète)، من جهته، قد وضع المبادئ التي كان عليها أن ترشد مسؤولا ـ من طبقة عليا نسبيا ـ في ممارسة مهامه. إنه يجب عليه، من جهة، أن ينجز إلتزاماته دونما إعتبار لما يمكن أن تكون عليه حياته الخاصة أو مصالحه الشخصية: «لقد منح لك منصب في مدينة إمبراطورية، وبذلك فأنت لست في مكان متواضع؛ ولكنّك شيخ (من مجلس الشيوخ) مدى الحياة. أفلا تعرف أن رجلا من هذا النوع إنما ينبغي له أن يمنح قليلا من الوقت لشؤون بيته، بل أن يكون تقريبا دائم الغياب عن بيته ليحكم أو ليمثل، أو لينجز بعض مهام التقاضي أو ليشارك في الحرب أو ليمارس العدالة؟»[1]. ولكن إذا كان على القاضي أو الحاكم أن يترك جانبا حياته الخاصة وما يشده إليها، فإن فضائله الشخصية كرجل معقول هي التي ينبغي لها أن تقوده كمرشد وكمبدإ منظم في الطريقة التي يحكم بها الآخرين. إن «ضرب حمار بعصا»، يشرح أبكتيتوس لمفتش للمدن، «ليس (طريقة) لحكم الناس. إحكمنا ككائنات معقولة وبين لنا المفيد، وسنتبع. بين لنا ما هو ضار وسنتجنبه. حاول أن تجعل منا مقلدين متحمسين لشخصك... إفعل هذا، لا تفعل هذا أبدا وإلا رميتك في السجن: ليس على هذا النحو أبدا تحكم كائنات معقولة. ولكن بالأحرى إفعل هذا كما

1 - Epictète, *Entretiens*, III, 24, 3.

امر به زوس، وإلا سيلحقك منه ضرر وعقوبة. أي ضرر ؟ ليس ضررا آخر غير أنك لم تقم بواجبك.»[1]. فكيفية الكائن المعقول وليس التأهيل القانوني هي التي تؤسس ويجب أن تحدد العلاقات بين الحاكمين والمحكومين في شكلها الملموس.

إن مثل هذه النمذجة للكد السياسي – سواء تعلق الأمر بالإمبراطور أو برجل يمارس مسؤولية ما ـ تبين جيدا الكيفية التي تنفصل بها هذه الأشكال من النشاط عن الوضع لتظهر كوظيفة يجب أن تمارس ؛ غير أن هذه الوظيفة، وليس هذا بأقل أهمية، لا تعرف إنطلاقا من قوانين خاصة بفن حكم الآخرين، كما لو كان الأمر يتعلق بـ"مهنة" تتضمن كفاءاتها وتقنياتها الخاصة. بل إنها وظيفة تجب ممارستها انطلاقا من «إنحسار الفرد في ذاته»، أي من العلاقة التي يقيمها مع نفسه في العمل الأخلاقي للذات على الذات. ويقول ذلك بلوتارك للأمير الذي لازال لم يتكون بعد : فالذي يحكم ينبغي له، بمجرد ما يتقلد السلطة، أن يمنح لنفسه «الإتجاه المستقيم» وأن ينظم "أيطوسه" بشكل ملائم[2].

3 ـ النشاط السياسي والمصير الشخصي. لقد كانت عرضية القدر بطبيعة الحال ـ إما لأن كثيرا من النجاح يثير غيرة الآلهة، وإما لأن الشعوب يجب أن تتراجع عن المعروف الذي منحته للحظة ـ موضوعة تقليدية للتأمل. ففي التفكير حول النشاط السياسي، في القرون الأولى للإمبراطورية، كانت هذه العرضية المحايثة لممارسة القوةمرتبطة بموضوعتين. فهي تدرك، من جهة، على أنها مرتبطة بالتبعية التي نوجد فيها بالعلاقة مع الآخر. فليست الدورة الخاصة بالصراء والضراء كثيرا هي التي تفسر هذا الضعف، وإنما كون أننا موضوعين تحت ما يسميه سينيك بـ "Potentia aliena"أو "vis potentioris" [3]. إننا في الشبكة المعقدة للسلطة، لا نكون أبدا وحيدين أمام أعدائنا ؛ فنحن معرضون من كل جانب للتأثيرات، والدسائس، والمؤامرات، والسخط. ولكي نكون في مأمن من كل ذلك، فإنه ينبغي لنا أن نعنى بـ"الا نسيء إلى أحد. وفي بعض الأحيان، فإن الشعب هو الذي

1 - Epictète, *Entretiens*, III, 7, 33 - 36.
2 - Plutarque, *Ad principem ineruditum*, 780 b.
3 - Sénéque, *Lettres à Lucilius*, 14, 4, 3.

يجب أن نخشاه. وفي أخرى، أولئك الذين لهم إعتبار وتأثير في مجلس الشيوخ ... وأحيانا، الخواص الذين تلقوا سلطتهم من الشعب ليمارسوها على الشعب نفسه. وإنه لمن الصعب أن نتخذ كل هؤلاء الناس أصدقاء لنا ؛ ولعله قد يكفي الاّ نتخذهم أعداء». فبين الأمير ومجلس الشيوخ والسوقة الذين يمنحون جميلهم وينتزعونه حسب الظروف، فإن ممارسة السلطة إنما تتعلق بظرفية متقلبة: «لقد مارست أسمى الوظائف : فهل كانت كبيرة وغير منتظرة ولا محدودة بمثل ما كانت عليه وظائف Séjan ؟ ففي اليوم الذي كان قد إتخذ فيه مجلس الشيوخ حاشية، مزقه الشعب إربا إربا. فمن هذا المحظوظ الذي كانت الآلهة والناس قد غمرته بكل الإمتيازات المادية الممكنة، لم تبق ولو بقية واحدة من عقافة جلاد.»[1].

لهذه المساوئ وتجاه هذا القلق الذي يمكنها أن تثيره، ينبغي الإستعداد أولا باقامة حد للطموحات التي نحملها بطريقة إستباقية : «دون أن ننتظر من القدر أن يوقفنا بمشيئته، ينبغي لنا نحن أنفسنا أن نوقف تقدمنا قبل اللحظة المحتومة»[2]. وإذا سنحت الفرص، فإنه سيكون من الملائم أن ننقطع عن هذه النشاطات، مادام أنها تضطربنا وتمنعنا من الإهتمام بذواتنا. وإذا ما ضربت المصيبة فجأة ضربتها وإذا ما سقطنا ونفينا، فيجب أن نقول لأنفسنا ـ ولعل هذه هي النصيحة التي يوجهها بلوتارك دون شك إلى نفس مينيماك الذي كان قد شجعه، سنوات عديدة من قبل، على ممارسة السياسية بـ"إختيار حر"[3]ـ بأننا قد تحررنا أخيرا من الخضوع للحاكمين، ومن الطقوس الغالية جدا، ومن الخدمات التي يجب تقديمها، ومن المهام الديبلوماسية التي ينبغي إنجازها، ومن الضرائب التي يجب أداؤها[4]. وإلى لوسيليوس الذي ليس مع ذلك مهددا، يقدم سينيك نصيحة أن يتحرر من مهامه، تدريجيا، وفي الوقت المناسب، كما كان يطلب ذلك أبيقور، بصورة تمكن من وضع النفس رهن إشارة الذات نفسها[5].

1 - Sénèque, *De la tranquilité de l'âme*, XI, 11.
2 - *Ibid.*, X, 7.
3 – يعتقد بأن المطول حول المنفى موجه إلى نفس الشخص مثل كتاب *Praecepta gerendae reipublicae*.
4 - Plutarque, *De l'éveil*, 602 c - e.
5 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 22, 1-12.

إن الشيء الجوهري في الموقف الذي يجب إتخاذه حيال النشاط السياسي هو إحالته على المبدإ العام : أن ما نحن عليه لا نكونه بالمرتبة التي نحتلها، أو المهمة التي نمارسها، أو المكان الذي نوجد فيه _ فوق أو تحت الآخرين. إن ما نحن عليه، والذي يجب أن نهتم به كغاية نهائية، هو مبدأ فريد في تجليه في كل واحد منا، ولكنه كوني في الشكل الذي يتخذه لدى الجميع، وجماعي أيضا برابطة الشراكة التي يقيمها فيما بين الأفراد ؛ ذلك هو، على الأقل بالنسبة للرواقيين، العقل البشري كمبدإ إلهي حاضر فينا. والحال أن هذا الإله الذي هو « ضيف على جسد فان »، إنما سنجده بنفس الشكل في أنواع الفارس الروماني كما في جسد مُحَرّر أو في جسد عبد. ومن وجهة نظر العلاقة بالذات، فإن التطابقات الإجتماعية والسياسية لا تشتغل كعلامات حقيقية عن نمط كينونة ؛ إنها علامات خارجية، مصطنعة وغير مؤسسة ؛ فأن نكون فارسا رومانيا، محررا، عبدا هو أن نتوفر على أسماء نابعة من الكبرياء والظلم[1]. « أما عن الأخلاقية، فإن كل واحد منا هو صانعها ؛ وأما عن الوظائف، فإن القدر هو الذي يتحكم فيها. »[2]. وإذن، فإنه بالنظر إلى هذا القانون سيكون علينا أن نمارس الوظائف أو أن نتخلى عنها.

وهكذا نرى بأنه قد لا يكون من الملائم القول إن النشاط السياسي كان، في التفكير الأخلاقي، ينظر إليه جوهريا في شكل إختيار بسيط، الإمتناع أو المشاركة. صحيح أن المسألة كانت تطرح في غالب الأحيان بألفاظ مشابهة. غير أن هذا الإختيار نفسه إنما كان يتعلق بأشكلة أعم : لقد كانت هذه الأشكلة تتعلق بالكيفية التي بها كان ينبغي على الذات أن تتشكل كذات أخلاقية في مجموع الأنشطة الإجتماعية والمدنية والسياسية ؛ كما كانت تتعلق بتحديد البعض من هذه الأنشطة التي كانت إجبارية أو إختيارية، طبيعية أو إتفاقية، دائمة أو مؤقتة، لا مشروطة أو موصى بها في بعض الشروط فقط ؛ كما كانت تتعلق أيضا بالقواعد التي كان يجب إستخدامها عند ممارسة تلك الأنشطة، وبالطريقة التي كان من الملائم أن تحكم الذات بها نفسها لتتمكن من أخذ مكانها بين الآخرين، وإبراز

1 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 31, 11.
2 - *Ibid.*, 47, 15.

الجانب المشروع من السلطة، وبصفة عامة التعين في اللعبة المعقدة والمتحركة لعلاقات القيادة والتبعية. إن مسألة الإختيار بين الإعتزال والنشاط كانت مطروحة بصورة إرتدادية. ولكن العبارات التي كانت مطروحة بها والحل الذي كان يقدم لها غالبا تبين جيدا بأن الأمر لم يكن يتعلق بشكل خالص بسيط بترجمة إنهيار عام للنشاط السياسي في أخلاق للإنعزال. ولكن الأمر كان يتعلق ببلورة أخلاقية تمكن من تشكل الذات نفسها كذات أخلاقية بالعلاقة مع هذه الأنشطة الإجتماعية والمدينة والسياسية، في مختلف الأشكال التي كان يمكنها أن تأخذها وعلى أي مسافة نقف منها.

***

يمكننا، من خلال هذه التغييرات في الممارسة الزواجية أو في اللعبة السياسية أن نرى كيف تحولت الشروط التي كانت تتأكد ضمنها الأخلاقية التقليدية للتحكم في الذات. لقد كانت هذه الأخلاقية تتضمن رباطا وثيقا بين السمو الذي يُمارس على الذات نفسها، وبين السمو الذي يمارس في إطار البيت، وأخيرا بين ذلك الذي يمارس في حقل مجتمع صراعي ؛ ولقد كانت ممارسة السمو على الذات هي التي كانت تضمن الإستعمال المعتدل والمعقول الذي كان يمكن وينبغي إقامته على الآخرين.

والحال أننا نوجد منذ الآن في عالم لم يعد يمكن فيه لهذه العلاقات أن تلعب دورها بنفس الطريقة : فعلاقة التفوق الممارسة في البيت وعلى الزوجة يجب أن تتركب مع بعض أشكال التبادلية والمساواة ؛ أما فيما يتعلق باللعبة الصراعية التي يحاول بواسطتها إظهار وتأمين التفوق على الآخرين، فيجب أن تندمج في حقل لعلاقات السلطة أوسع وأعقد بكثير. بحيث أن على مبدأ التفوق على الذات كنواة أخلاقية جوهرية، الشكل العام لـ"الإستبداد على الذات" (héautocratisme) أن تعاد بنينته. لا أن يزول، ولكن عليه أن يخصص مكانا ما لتوازن معين بين اللامساواة والتبادلية في الحياة الزواجية ؛ وفي الحياة الإجتماعية والمدنية والسياسية، ينبغي له أن يشغل إنفصالا معينا بين السلطة

على الذات والسلطة على الآخرين. فالأهمية الممنوحة لمشكلة "الذات نفسها"، وتطور الإعتناء بالذات خلال المرحلة الهيلينيستية والذروة التي عرفتها في بداية الإمبراطورية، تبين بجلاء هذا الجهد المبذول لإعادة بلورة أخلاقية للتحكم في الذات. إن التفكير حول إستعمال المتع الذي كان مشدودا مباشرة وبقوة إلى الترابط الوثيق بين التحكمات الثلاثة (في الذات، وفي البيت وفي الآخرين) سيجد نفسه معدلا في المجرى نفسه لهذه البلورة. فهل يتعلق الأمر بنمو متزايد للإكراهات العمومية وللممنوعات ؟ بإنعزال فرداني يرافق تثمينا للحياة الخاصة ؟ إنه ينبغي التفكير بالأحرى في أزمة للذات، أو بالأولى للتذويت : أي التفكير في الصعوبة، في الكيفية التي يمكن بها للفرد أن يتشكل كذات أخلاقية لتصرفاته، وفي جهد أن يجد في الإعتناء بذاته ما يمكن أن يسمح له بالخضوع لقواعد وبإعطاء غاية وهدف لوجوده.

الفصل الرابع

الجسد

غالبا ما تم التشديد على كم كان الميل إلى المسألة الطبية قويا ومنتشرا زمن الفلاڤيين (Flaviens) والأنطونيين (Antonins) [اسم سبعة أباطرة رومانيين حكموا من 96 إلى 192]. لقد كان يعترف بالطب، بشكل واسع، كممارسة ذات فائدة عمومية[1]. كما كان يعترف به أيضا كشكل عال من الثقافة إلى جانب الخطابة والفلسفة. ويلاحظ بويرسوك (Bowersock) بأن الموضة الطبية قد رافقت تطور السفسطة الثانية وأن عددا من الخطباء المهمين كانوا قد تلقوا تكوينا طبيا أو أظهروا إهتمامات في هذا الميدان[2] أما بالنسبة للفلسفة، فلقد كان من الثابت منذ زمن بعيد أن الطب كان قريبا جدا منها، حتى ولو كانت إقامة الحدود بينهما تطرح مشكلات مذهبية وتثير نزاعات تخص الكفاءات. ولعل في السطور الأولى من "قواعد الصحة" لبلوتارك نجد صدى لهذه المناقشات : فهو يرى بأن الطبيب إنما يخطئ حين يزعم أن بإمكانه الإستغناء عن الفلسفة، وقد نخطئ كثيرا إذا نحن أعبنا على الفلاسفة أنهم يتجاوزون حدودهم الخاصة حين يأتون للإهتمام بالصحة وحميتها. ويختم بلوتارك أنه ينبغي إعتبار أن الطب ليس أقل شأنا من الفنون الشريفة (eleutherai technai) فيما يرجع لأناقته، وتميزه، والإشباع الذي يوفره؛ وهو يمكن أولئك الذين يدرسونه من النفاذ إلى معرفة على درجة قصوى من الأهمية لأنه يتعلق بالخلاص، والصحة[3].

وبهذه الصفة، فإن الطب لم يكن يُتصور ببساطة كتقنية للتدخل تلجأ، في حالات المرض، إلى الأدوية والعمليات. وإنما كان ينبغي له أيضا أن يعرف، في شكل مدونة للمعرفة والقواعد، طريقة للعيش، ونمطا لعلاقة مفكرة بالذات

1 - G. W. Bowersock, *Greek Sophits* ; cf aussi C. Allbut, *Greek Medecine in Rome* ; J. Scarborough, *Roman Medecine.*
2 - G.W Bowersock, op. cit., p. 67.
ويفسر Celse في *Traité de Médecine* (التصدير، ترجمة vedrenes، صص : 21 - 23) ميلاد الطب بتطور "Litterarum disciplina".
3 - Plutarque, *De Tuenda Sanitate*, 122 d-e.

والجسد، بالتغذية، واليقظة والنوم، وبمختلف الأنشطة وبالبيئة. فالطب كان عليه أن يقترح، في شكل حمية، بنية إرادية وعقلانية للسلوك. وقد كانت إحدى النقاط التي كان يدور حولها النقاش تمس درجة وشكل التبعية التي كان ينبغي لهذه الحياة، المسلحة طبيا، أن تظهرها حيال سلطة الأطباء. فالكيفية التي كان هؤلاء يستولون بها أحيانا على وجود زبنائهم لتنظيمه في أقل تفاصيله كانت تشكل موضوع إنتقادات شديدة، مثلما كان الأمر بالنسبة لتوجيه النفس الذي كان يمارسه الفلاسفة. ولم يكن سلس (Celse) يريد، وهو الذي كان عميق الإقتناع بالقيمة العقلانية العليا لطب الحمية، أن نخضع لأي طبيب إذا كنا في حالة صحية جيدة[1]. لذلك كان أدب الحمية يستهدف تأمين هذه الإستقلالية. فمن أجل تجنب الإستشارة الطبية المتواترة جدا ــ لأنها ليست دائما ممكنة ولأنها ليست في معظم الأحيان مرغوبا فيها ــ، ينبغي التجهز بمعرفة طبية يمكن إستخدامها بإستمرار. وتلك هي النصيحة التي يقدمها أريتي (Arétée) : إكتساب معارف كافية في مرحلة الشباب للتمكن، على مدى الحياة، وفي الظروف العادية، من العمل كمستشار صحي خاص بالنسبة للذات نفسها : «إنه لمن المفيد أو بالأحرى من الضروري بالنسبة لكل الناس أن يفهموا من بين موضوعات التعليم، لا العلوم الأخرى وحسب، ولكن الطب أيضا وأن يصغوا لقواعد هذا الفن، وذلك حتى نكون في غالب الأحيان بالنسبة لأنفسنا مستشارين أكفاء مراعاة للأشياء المفيدة للصحة ؛ لأن ليس هناك تقريبا أية لحظة من الليل أو النهار لا نشعر فيها بالحاجة إلى الطب ؛ وهكذا، فسواء كنا نتجول أو كنا جالسين، كنا ندهن أنفسنا أو كنا نستحم، كنا نأكل أو نشرب، كنا ننام أو نسهر، وبكلمة أيا كانت الأشياء التي نفعلها أو نقوم بها على كل مدى الحياة ووسط مختلف الإهتمامات التي تتعلق بها، فإننا في حاجة دائمة لنصائح تخص إستعمال هذه الحياة لجعلها مفيدة ودون ضرر : والحال أنه من المتعب والمستحيل أن نتوجه دائما إلى طبيب من أجل كل هذه التفاصيل.»[2]. ولعلنا نتعرف هنا بسهولة على أحد المبادئ الجوهرية لممارسة

1 — يميز سلس (Celse)، في تصدير كتابه "في الطب"، بين طب بالحمية (Vietu)، وطب آخر بالأدوية (medicamentis)، وثالث بالعمليات (Manu). فالذين يعلمون الطب الأول و"هم أشهر وأهم الأطباء، إنما يهتمون، في إرادتهم لتعميق بعض الموضوعات باي ثمن، بإستكشاف الطبيعة ذاتها للأشياء" (ص : 23). ولكن هذا لا يمنع من أن إنسانا يتمتع بصحة جيدة ليس عليه أن يخضع للأطباء (I, 1, p. 40).

2 - Athénée in *Oribase, Collection des médecins grecs et latins, Livres incertains*, XXI, éd. Bussemaker et Daremberg, III, p. 164.

الذات : التسلح، من أجل التوفر عليه دائما في متناول اليد، بـ« خطاب منجد » يتعلم في سن مبكر، يكرر للذات في معظم الأحيان ويُتأمل بإنتظام. و"اللوغوس" الطبي هو، من بين هذه الخطابات، خطاب يملي في كل لحظة الحمية الجيدة للحياة.

إنه لا يمكن لوجود معقول أن يعاش دون "ممارسة صحية" _ Hugiené pragmateia ou teche _ ممارسة تشكل بصورة ما الهيكل الدائم للحياة اليومية، وتسمح في كل لحظة بمعرفة ما الذي يجب فعله وكيف ينبغي أن يفعل. إنها تتضمن إدراكا طبيا بمعنى ما للعالم، أو على الأقل للفضاء والظروف التي نعيش فيها. فعناصر الوسط تدرك كعناصر حاملة لآثار إيجابية أو سلبية بالنسبة للصحة؛ وبين الفرد وما يحيط به، يفترض نسيج كامل من التداخلات تجعل أن تهيئا ما، حدثا معينا، أو تغييرا محدداً في الأشياء سيحدث أثارا مرضية على الجسم ؛ وعلى العكس من ذلك أن تشكلا ضعيفا معينا للجسم سيجد نفسه مدعما أو غير مدعم من طرف ظرف ما. إنها أشكلة ثابتة ومفصلة للمحيط ؛ وتقييم إختلافي لهذا المحيط بالعلاقة مع الجسد، وإضعاف للجسد بالعلاقة مع ما يحيط به. وكمثال على ذلك، يمكننا أن نذكر التحليل الذي اقترحه انتيلوس (Antyllos) لمختلف "المتغيرات" الطبية لبيت ما، لهندسته، لتوجيهه ولترتيبات الأشياء فيه. فكل عنصر يجد نفسه فيه معينا بقيمة اغتذائية أو علاجية ؛ فالبيت هو عبارة عن مقصورات، مضرة أو نافعة، لأمراض ممكنة. وهكذا، فغرف الدور الأرضي تكون صالحة للأمراض الحادة كنفث الدم والصداع، في حين تساعد غرف الدور الأعلى على إنتشار أمراض النخامة ؛ وعندما تكون معرضة للشمس، فإنها تكون جيدة ما عدا بالنسبة لمن هم في حاجة إلى البرودة ؛ أما حين تكون موجهة نحو الغرب، فإنها تكون سيئة، صباحا لأنها حزينة ومساءً لأنها تحدث صداع الرأس ؛ وهي براقة حين تبيض بالجير، وعندما تصبغ، فإنها تشجع أولئك الذين يعانون من هذيان الحمى على الكوابيس ؛ أما الجدار، فهي باردة جدا حين تكون من حجر، وأفضلها هي التي تبنى من الآجور[1].

1 - Antyllos, in *Oribase*, II, p. 307.

وتحمل مختلف لحظات الزمن ـ أيام، فصول، أعمار ـ هي أيضا، داخل نفس هذا المنظور، قيما طبية متنوعة. فحمية جادة ينبغي أن تتمكن بدقة من تحديد العلاقات بين الجدول الزمني والعناية التي يجب أيلاؤها للذات. وها هي النصائح التي يقترحها أثيني (Athénée) مثلا لمواجهة فصل الشتاء : ففي المدينة كما في البيت يحسن الإلتجاء إلى الأماكن المغطاة والدافئة ؛ ويتعين إرتداء ألبسة ثقيلة، « وعند التنفس ينبغي وضع طرف من اللباس أمام الفم ». أما عن التغذية، فينبغي إختيار تلك التي « يمكنها أن تدفئ أجزاء الجسد وأن تذيب السوائل المتجمدة والمكثفة بالبرودة. وبخصوص الأشربة، فإنها تتكون من نبيذ العسل، ونبيذ معسل، ونبيد أبيض، قديم وعطر، وبصفة عامة من مواد قادرة على أحداث الرطوبة (في الجسم) ؛ ولكن يجب مع ذلك التخفيض من كمية الشراب؛ أما الطعام الجاف، فسيكون سهل الإعداد، مخمرا جيدا، مطبوخا جيدا، خالصا، وسيخلط بالشمار والآمي. وفيما يتعلق بالخضر، فيحسن تناول الكرنب، والليمون، والكراث، والبصل الطري المسلوق والفجل المسلوق ؛ وأما عن الأسماك، فيجب إختيار أسماك الصخور لأنها تتوزع بسهولة في الجسم ؛ وعن اللحوم، تناول لحم الدجاج ؛ ومن بين الأنواع الأخرى، لحم الجدي والخنزير الصغير ؛ وعن المرق، المرق الذي يحضر بالإبزار، ومعجون الخرذل، والجرجير، والخل. ومن جهة أخرى، يحسن التعاطي للتمارين الرياضية القوية، وحسب التنفس، والتدليكات القوية وخصوصا تلك التي نمارسها، قرب النار، على أنفسنا ... »[1]. وبنفس الشكل، فإن حمية الصيف ليست أقل إفراطا في التدقيق.

على أن هذا الإهتمام بالبيئة والأمكنة واللحظات يستدعي إنشغالا دائما بالذات، بالحالة التي نكون عليها والحركات التي نقوم بها. ويصف سيلس (Celse)، وهو يتوجه إلى هذه الطبقة من الناس الضعيفي الصحة بشكل خاص الذين هم الحضريين، وبالخصوص أولئك الذين يعكفون على الدراسة (Littérarum (cupidi، ليصف لهم يقظة حادة : فإذا هضمنا الطعام جيدا، فإنه ينبغي لنا النهوض مبكرا، وإذا حدث العكس، يجب أن نستريح، وفي حالة ما

1 - Athénée in *Oribase, Livres incertains*, XXIII ; t. III, p. 182 sq. .

إذا كنا مع ذلك مضطرين للنهوض، فإنه ينبغي لنا أن نعود للنوم ثانية ؛ وإذا حدث لنا أننا لم نهضم الطعام بالمرة فإنه ينبغي أن نلزم راحة تامة، وألاّ نتعاطى « لا إلى الشغل، ولا إلى التمرين الرياضي، ولا إلى الأعمال » . ولعلنا سوف نعرف في الصباح بأننا في صحة جيدة « إذا كان البول صافيا في البداية ثم محمرا : فالأول يشير إلى أن الهضم يتم بشكل جيد فيما يشير الثاني إلى أنه قد تم فعلا » . أما عندما ننشغل بالأعمال طول النهار، فإنه يجب مع ذلك تخصيص بعض الوقت للتمارين الرياضية (Curatio Corporis) . ولعل التمارين التي تنبغي ممارستها هي « القراءة بصوت مرتفع، والسلاح، والكرة، والعدو، والنزهة ؛ وتكون هذه الأخيرة مفيدة أكثر حين تتم على أرض ليست كلها مستوية، لأن الصعود والهبوط، بتحريكهما للجسد بأشكال مختلفة، أكثر نفعا، إلا إذا كانت حالة الضعف والوهن قصوى. ثم إن التنزه يكون أكثر صحية في الهواء الطلق منه تحت الرواق ؛ وتحت الشمس إذا كان الرأس يتحملها منه تحت الظل ؛ وتحت ظل الجدران وأغصان الأشجار من تحت ظل السقوف ؛ وفي خط مستقيم بدل خط منعرج » ؛ أما "التمرين الرياضي، فسيتبع بذهن إما في الشمس، وإما أمام النار ؛ أو بحمام، ولكن في قاعة تكون عالية أكثر ما يمكن ومضاءة جيدا وفسيحة »[1]

وعموما، فقد ظلت هذه الموضوعات في الحمية الغذائية متصلة ببعضها بشكل ملفت للنظر منذ المرحلة الكلاسيكية ؛ فالمبادئ العامة ظلت، كما نرى، هي نفسها ؛ وعلى الأكثر، فقد تم تطويرها وتفصيلها وتدقيقها ؛ فهي تقترح تأطيرا أكثر إحكاما للحياة وتستدعي من لدن أولئك الذين يريدون التقيد بها إنتباها يقظا بشكل أكثر ثباتا إلى الجسد. ولعل الإستحضارات التي يمكن أن نجدها في رسائل سينيك أو في المراسلات بين مارك أوريل وفرونتون (Fronton) بخصوص حياتهما اليومية إنما تشهد على هذا النمط من الإنتباه إلى الذات وإلى الجسد. إن الأمر يتعلق بتقوية أكثر بكثير من تغيير جذري، بتزايد للقلق وليس بتنقيص من قيمة الجسد، وبتغيير في سلم العناصر التي يستند إليها الإنتباه، وليس بطريقة أخرى لإدراك النفس كفرد مادي.

---

1 - Celse, *Traité de Médecine* (*De Medicina*), I, 2, p. 42.

وفي هذا الإطار العام، المطبوع بقوة بالاهتمام بالجسد والصحة والبيئة والظروف، يطرح الطب مسألة المتع الجنسية : مسألة طبيعتها وآليتها، مسألة قيمتها الإيجابية والسلبية بالنسبة للعضوية، ومسألة الحمية التي من الملائم إخضاعها لها [1]

1 — حول هذا الموضوع، أصدر مؤخرا A. Rousselle كتابا مهما :
Porneia, De la maitrise du coprs à la privation sensorielle.

I
غالينوس

1 ــ تتعين تحليلات غالينوس(Galien) بخصوص المتع (الأفروديسيا) داخل الموضوعاتية القديمة للعلاقات بين الموت والخلود والتوالد. ففي إنعدام الأبدية تتجذر بالنسبة إليه، كما بالنسية لتقليد فلسفي كامل، ضرورة إنقسام الجنسين وشدة إنجدابهما المتبادل وإمكانية الفعل الجنسي. ذلك هو التفسير العام الذي يقدمه مطول «في فائدة الأجزاء»[1]. ولقد إصطدمت الطبيعة، وهي تقوم بعملها، بعائق وكما بلا تلائم صميمي في مهمتها. ولقد كان همها، الشيء الذي إجتهدت فيه (espoudase)، هو أن تنجز عملا خالدا؛ بيد أن المادة التي كانت تشتغل عليها لإنجاز هذا العمل لم تكن تسمح لها بذلك؛ فلم يكن بإمكانها أن تركب شريانات وأعصاب وعظام ولحم من مادة "غير قابلة للفساد". وهنا يسجل غالينوس في صميم العمل الخلقي من demiourgèma ــ حدا داخليا و"فشلا"، يعود سببه إلى لا تلائم حتمي بين الخلود الذي يستهدفه المشروع وفساد المادة المستخدمة. فـ"اللوغوس" الذي شيد النظام الطبيعي هو بمعنى ما في وضعية مؤسس المدن: فبإمكان هذا المؤسس جيدا أن يجمع مجموعة من الناس في شكل جماعة؛ إلا أن هذه الأخيرة ستندثر ــ وإذن ستسير نحو فنائها ــ إذا لم يعثر على كيف يمكنه أن يجعل هذه المدينة تواصل وجودها فيما وراء موت أول مواطنيها. لذلك يصبح إيجاد وسيلة ما ضروريا لتجاوز هذه الصعوبة الأساسية. ولعل معجم غالينوس هنا هو في آن واحد ملح ومعبر. فالأمر يتعلق بإيجاد مساعدة، بتدبر وسيلة(boètheia)، بإكتشاف طريقة (technè)، بإستعما لطُعم (delear) لتأمين خلاص وحماية النوع. وبإختصار، ينبغي العثور على شيء بارع ما (Sophisma)[2]. فبهدف أن يتم التكملة المنطقية لعمله، فإنه كان على

1 - Galien, *De L'utilité des parties*, XIV, 2.
2 - Galien, *Ibid.*, XIV, 2 et 3.

الخالق، وهو يركب الكائنات الحية ويمنحها وسيلة للتناسل، أن يبتكر حيلة : حيلة لـ"اللوغوس"، تحكم العالم، لتجاوز الفساد الحتمي للمادة التي تكون منها هذا العالم نفسه.

وتشغل هذه الحيلة ثلاث عناصر. أولا، أعضاء تتوفر عليها كل الحيوانات وتستعمل للإلقاح. ثانيا، قدرة متعية هائلة و« شديدة جدا ». وأخيرا، الرغبة (epithumia)، في النفس، لإستخدام هذه الأعضاء ـ وهي رغبة مدهشة ومتعذرة على الوصف (arrhèton). وإذن، فإن "براعة" الجنس لا تكمن ببساطة في تركيب تشريحي دقيق ولا في آليات مُعَدّة بعناية : وإنما تكمن أيضا في ترابط كل ذلك مع متعة ورغبة تكون قوتهما الفريدة في "ما فوق الكلمات نفسها". وهكذا، فمن أجل تجاوز اللاتلائم بين مشروعها وضرورات موادها، فإن مبدأ قوة خارقة للعادة، "dunamis"، هو الذي كان على الطبيعة أن تضعه في جسد ونفس الكائن الحي.

وإذن، فالمسألة هي مسألة حكمة المبدإ الصانع الذي، بمعرفته الجيدة بمادة عمله، وبالتالي بحدود هذا العمل، إبتكر آلية الإثارة هذه ـ هذا "المثير" للرغبة (يستعيد غالينوس هنا الصورة التقليدية التي يُمجَّزُ بواسطتها العنف اللامراقب للرغبة)[1]. بحيث أن حتى أولئك الأحياء، تحت تأثير هذا السلم، الذين ليسوا قادرين على فهم هدف الطبيعة في حكمتها ـ لأنهم شبابا، ولأنهم غير عقلاء (aphrona)، ولأن لا عقل لهم (aloga) ـ يجدون أنفسهم، في الواقع، يحققونه[2]. إن "الأفروديسيا" تخدم، بحيويتها، عقلا ليس أولئك الذين يمارسونه حتى في حاجة لمعرفته.

2 ـ لقد كانت فيزيولوجيا الأفعال الجنسية عند غالينوس لا تزال مطبوعة ببعض السمات الأساسية التي يمكن العثور عليها في التقاليد السابقة.

أولا، تناظر هذه الأفعال عند الرجل وعند المرأة. ويسنده غالينوس على مبدإ تطابق في الجهاز التشريحي عند كلا الجنسين : «إقلبوا أعضاء المرأة إلى الخارج،

1 - Platon, *Lois*, 782 e — 783a.
2 - Galien, op. cit., XIV, 2.

إدخلوا وأثنوا أعضاء الرجل إلى الداخل، وستجدونها كلها مشابهة لبعضها البعض»[1]. ثم يفترض قذف المني عند المرأة كما عند الرجل، مع فارق أن تكون هذه المادة هي أقل إتماما عند المرأة وأقل إكتمالا : مما يفسر دورها الثانوي في تشكل الجنين.

على أننا نجد أيضا عند غالينوس النموذج التقليدي للسيرورة الإشتدادية القصوى للإفراز الذي يخترق الجسم، يهزه وينهكه. إلا أن التحليل الذي يقيمه لها يستحق، في عبارات فيزيولوجياه، أن يسجل. فلهذا التحليل الأثر المزدوج لربط آليات الفعل الجنسي بمجموع العضوية بشكل وثيق جدا، ولجعله في ذات الوقت سيرورة ترتهن فيها صحة الفرد، وفي الحد الأقصى، حياته نفسها. وبإدراجه داخل شبكة فيزيولوجية متصلة ومكثفة، فهو يحمله إحتمالية عالية بالخطر.

ويظهر هذا بكامل الوضوح في ما يمكن أن نسميه بـ"فسلجة" الرغبة والمتعة. يطرح الفصل التاسع من الكتاب الرابع عشر من "في فائدة الأجزاء"، السؤال : «لماذا يرتبط تلذذ حاد جدا بالأعضاء التناسلية ؟». ويرفض غالينوس، منذ البداية، فكرة أن عنف الرغبة وشدتها يمكنهما أن تكونا قد ربطتهما ببساطة إرادة الآلهة الخالقين بالفعل الجنسي، كدافع موحى به للبشر للدفع بهم إليه. فغالينوس لا ينكر أن تكون القوة الصانعة قد تصرفت بالشكل الذي يجعل أن هناك حيوية تجذبنا : فهو يريد أن يقول إن هذه الحيوية لم تضف في النفس كمكمل، ولكنها قد أدرجت كليا كنيتجة في آليات الجسد. فالرغبة والمتعة تنتجان مباشرة عن التركيبات التشريحية والسيرورات الفيزيقية. والسبب الغائي ـ الذي هو تعاقب الأجيال ـ إنما يتحقق من خلال سبب مادي وإعداد عضوي : «إذا كانت هذه الرغبة، وإذا كان هذا التلذذ يوجدان عند الحيوانات، فليس، لأن الآلهة خالقي الإنسان قد أرادوا أن يوحوا إليها برغبة عنيفة في الفعل الجنسي وحسب، أو أن يربطوا الممارسة بتلذذ حاد ؛ ولكن لأنهم قد أعدوا المادة والأعضاء للحصول على هذه النتائج.»[2]. فالرغبة ليست ببساطة حركة للنفس، ولا اللذة مكافأة

1 - Galien, *Ibid.*, XIV, 6.
2 - *Ibid.*, XIV, 9.

تنضاف زيادة. بل إنهما أثرين للضغط والإخراج المفاجئ. ويرى غالينوس في هذه الآلية عوامل عديدة للمتعة. فهناك أولا تراكم خلط تكون طبيعته بحيث إنه يُحدث، في المكان الذي يتجمع فيه، إحساسات حادة. "يقع شيء مشابه لما يحدث غالبا نتيجة التجمع التحت – جلدي لخلط قارض تثير حركته دغدغة وحِكة لذيذة.»[1] . كما ينبغي أيضا إعتبار الحرارة التي تكون شديدة على نحو خاص في الجزء السفلي، وبشكل أخص في النصف الأيمن بسبب جوار الكبد وكثرة الأوعية التي تتفرع عنه. ولعل هذا اللاّ تساوي في الحرارة يفسر أن الذكور تتكون بالأحرى في الرحم الأيمن بينما تتشكل الإناث في الرحم الأيسر[2]. كما يفسر أيضا أن الأجزاء اليمنى هي المركز الأساسي للذة القوية. وعلى كل حال، فلقد منحت الطبيعة لأعضاء هذه المنطقة حساسية خاصة ـ وهي حساسية أكبر بكثير من حساسية الجلد، رغم تطابق الوظائف. وأخيرا، فإن الخلط الأكثر رقة والآتي من الأجسام الغدية التي يسميها غالينوس "بَرَاسْتاتس" (Parastates) ، يشكل عاملا ماديا آخر للذة : فهو، بإشرابه للإجزاء التي ينصب عليها الفعل الجنسي، يجعلها أكثر مرونة ويؤجج اللذة التي تحسها. وإذن، فهناك تنظيم تشريحي كامل وإعداد فيزيولوجي كامل يدرجان اللذة بحيويتها القصوى (huperochè tès hèdonè) في الجسد وفي آلياته الخاصة، وهي لذة لا قبضة لذلك الخلط عليها : إنها amèchanos[3].

غير أنه إذا كان تكوين اللذة متجذرا جدا وموضعا جدا على هذا النحو، فإنه ليس أقل صحة من ذلك أن الفعل الجنسي يشرك الجسد كله، بالعناصر التي يشغلها وبالنتائج التي يسببها. فغالينوس لا يعتبر، مثل المؤلف الأبوقراطي لـ"التوالد" (De generatione)، بأن المني يتكون بالهياج إنطلاقا من الدم ؛ ولا يرى كذلك، مثل أرسطو، بأنه يشكل آخر مرحلة في الهضم. بل إنه يتعرف فيه على إلتقاء عنصرين : فمن جهة، هو نتاج "طهي" معين للدم ينجز في تعرجات الآنابيب المنوية (فهذا التبلور البطيء هو الذي يمنحه تدريجيا لونه وكثافته) ؛ ومن

1 - Galien, *Ibid.*, Id.
2 - *Ibid.*, XIV, 7.
3 - *Ibid.*, XIV, 9em.

جهة أخرى، هو حضور البنوما : فهو الذي يضخم الأعضاء الجنسية، وهو الذي يحاول أن يهرب بعنف خارج الجسد ويفلت في المني لحظة القذف . والحال أن هذا "البنوما" (Pneuma) إنما يتكون في الدهليز المعقد للدماغ. وعندما يقع الفعل الجنسي ويخرج بهذه الطريقة المني والبنوما، فإنه يؤثر على الميكانيكا الكبرى للجسد الذي ترتبط فيه كل العناصر "كما في جوقة موسيقية". و« حينما يكون كل المني قد أفرغ، عقب إفراطات زهرية (جنسية)، فإن الخصيتين تجذبان من العروق المتناضدة كل ما تحتوي عليه من سائل منوي ؛ والحال أن هذا السائل لا يوجد فيها إلا بكمية صغيرة، ممزوجا بالدم في شكل ندى » ؛ هذه العروق « المحرومة بعنف من هذا السائل بالخصيتين اللتين لهما فعل أكثر قوة بحيث أنهما تجذبانه بدورهما من العروق الموجودة فوقهما، وهذه الأخيرة مجدداً من تلك التي تأتي بعدهما، وهذه من تلك التي تجاورها ؛ إن حركة الجذب هذه لا تنقطع قبل أن يكون هذا الإنتقال قد إنتشر في كل أجزاء الجسد » . وإذا إستمر هذا الإنفاق، فليس الجسد ببساطة هو الذي يحرم من سائله المنوي ؛ بل إن « كل أجزاء الحيوان هي التي تجد نفسها مسلوبة من نفسها الحيوي. »[1].

3 ـ يمكننا أن نفهم، إنطلاقا من هنا، شبكة العلاقات التي تقوم في فكر غالينوس بين الفعل الجنسي وظواهر الصرع والإختلاجات : وهي علاقات قرابة وتماثل وسببية.

فالفعل الجنسي ينتمي، بآليته، إلى الأسرة الكبيرة للإختلاجات التي يضع نظريتها مطول « في المواقع المتآثرة »[2]. وفيه يحلل غالينوس الإختلاج على أنه في سيرورته من نفس طبيعة أية حركة إرادية ؛ إلا أن الإختلاف يكمن في أن ليس للجذب الذي يمارسه العصب على العضلة مبدأه في الإرادة، وإنما في حالة معينة من الجفاف (تمد الأعصاب كحبل معرض للشمس) أو من الإمتلاء (الذي حين يضخم الأعصاب فإنه يقلصها ويشد بشكل مبالغ فيه على العضلات). فبهذا الصنف الأخير من الآلية يرتبط الإنقباض الخاص بالفعل الجنسي.

ويرى غالينوس، في هذه الأسرة الكبيرة للإختلاجات، تماثلا خاصا بين الصرع والفعل الجنسي. فالصرع، بالنسبة إليه، يحدثه إحتقان الدماغ الذي يجد نفسه

1 - Galien, in *Oribase*, XXII, t. III, pp. 46 - 47.
2 - Galien, *Des lieux affectés*, III, 8.

مملوءاً بخلط مكثف : من هنا، إنسداد القنوات التي تنطلق من البطينات التي يسكنها البنوما. فيكون هذا الأخير إذن محبوسا بهذا التراكم، ويبحث عن الإنفلات، تماما كما يجهد للخروج حينما يكون قد تراكم مع المني في الخصيتين. ولعل هذه المحاولة هي التي تقوم في أصل تهيج الأعصاب والعضلات الذي يمكن أن نلاحظه، بنسب متنوعة، في أزمات الصرع أو في تحقيق المتع.

وأخيرا، فإن هناك بين المتع والأزمات الصرعية علاقة سببية يمكنها أن تقوم في هذا الإتجاه أو في الإتجاه الآخر. فالإختلاج الصرعي يمكنه أن يحدث إنقباضا في الأعضاء الجنسية : إن «الصرعات الخطيرة»، يقول غالينوس في مطول "في فائدة الأجزاء"، و"المرض المسمى حرقة البول يمكنها أن تعلمكم كم يساهم في قذف المني هذا النوع من الإنقباض الذي يسهم في الفعل الجنسي. وبالفعل، ففي الصرعات الخطيرة، التي يكون فيها الجسد كله ومعه الأجزاء التناسلية عرضة لإنقباظ عنيف، هناك قذف للمني.»[1]. وبالمقابل، فإن اللجوء إلى المتع الجنسية، خارج اللحظة المناسبة، بإحداثه لتجفيف تدريجي وتوتر أكبر دوما للأعصاب، يمكنه أن يسبب أمراضا من صنف الإختلاج.

وهكذا، فإن المتع تظهر، في الصرح الكبير للنظرية الغالينية، معينة على التوالي على ثلاثة أصعدة. فهي أولا متجذرة بعمق في نظام العناية الصانعة : فلقد تم تصورها وتنظيمها في هذه النقطة الدقيقة التي أتت فيها الحكمة الخالقة لنجدة قوتها، ومن أجل تجاوز الحدود التي كانت تلتقي بها في الموت. وهي توضع من جهة أخرى في لعبة من الترابطات المعقدة والثابتة مع الجسد، في آن واحد بالتعين التشريحي الدقيق لسيروراتها، وبالآثار التي تحدثها في الإقتصاد الشامل للبنوما الذي يؤمن وحدة الجسد. وأخيرا، فإنها توجد معينة في حقل قرابة واسع مع مجموعة من الأمراض، تقيم داخله علاقات تماثل وعلاقة سبب بنتيجة. وعليه، فإن هناك، في تحليلات غالينوس، خيطا مرئيا تماما يمضي من كوسمولوجيا للتوالد إلى مرضية للإفرازات الإنقباضية ؛ ومن الأساس الطبيعي للمتع، يقود إلى تحليل للآليات الخطرة التي تشكل طبيعتها الملازمة والتي تقربها من أمراض رهيبة.

1 - Galien, *De L'utilité des parties*, XIV, 10

II
هل هي حسنة ؟ هل هي قبيحة ؟

على أن هذا الإلتباس في الفكر الطبي بخصوص المتع الجنسية ليس خاصا بغالينوس وحده، ولو أنه يرى عنده بوضوح أكثر مما يرى عند غيره. فهو يطبع أهم ما بقي لنا من النصوص الطبية للقرنين الأول والثاني. إنه بالأحرى تعارض أكثر مما هو إلتباس : لأن الأمر يتعلق بتشابك تقييمين متضادين ومتعارضين.

فمن جهة التقييمات الإيجابية، هناك أولا تقييم البذرة، المني ـ وهو مادة ثمينة إتخذت الطبيعة من أجل تكوينها، في إعداد الجسم الإنساني، كثيرا من الإحتياطات : فهي تجمع أقوى شيء في الحياة، وتنقله، وتسمح بالإفلات من الموت ؛ ولعلها تجد عند الذكر كل قوتها وأعلى كمالها. وهي التي تمنحه تفوقه. إنها تسهم « في الصحة، وفي حيوية الجسد والنفس، وفي التكون (التوالد) . »[1]. بهذا المعنى، فإن رفعة شأن الذكر هي أنه هو الحيوان المنوي بإمتياز. وهناك أيضا تقييم الفعل الذي أعدت من أجله الأعضاء، في الجنسين معا، بكثير من العناية. ومن ثم، فالإتصال الجنسي إنما هو شيء طبيعي ؛ ولا يمكن أن يعتبر قبيحا. ولعل ريفوس ذي فيز (Rufus d'Ephèse) يترجم رأيا عاما سائدا عندما يقول بأن الاتصال الجنسي هو فعل طبيعي، وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون ضارا في حد ذاته[2].

غير أن إمكانيته بصوره ما، ومبدئه هما اللذين يثبتان على هذا النحو. لأنه بمجرد ما يقع، فإنه يعتبر، في سيرورة إنجازه وبكيفية ملازمة، خطيرا. خطير، لأنه

1 - Arétée, *Des signes des maladies aiguës*, II, 5 (trad. L. Renaud), p. 165.
2 - Rufus d'Ephèse, *Fragments*, extraits d'Actius, in œuvres, ed. Daremberg, p. 32

تضييع لهذه المادة الثمينة التي يحث تراكمها مع ذلك على القيام به: فهو يحرر كل قوة الحياة التي كثفتها البذرة. وخطير أيضا لأن وقوعه نفسه إنما يجعله منتميا إلى المرض. وقد كان لأريتي (Arétée) عبارة دالة في الموضوع: فالفعل الجنسي، كما يقول، "يحمل sumbola" المرض الباطل [1]. وقد كان كاليوس أوريليانوس (Caelius Aurelianus) يقارن لفظا بلفظ وقوع الفعل الجنسي وتطور أزمة صرعية ؛ وكان يجد في هذه المقارنة نفس المراحل بالضبط: "هياج العضلات، لهات، إنصباب العرق، إضطراب العينين، إحمرار الوجه، ثم الشحوب وأخيرا ضعف الجسد كله.»[2]. وتلك هي مفارقة المتع الجنسية : فالوظيفة العليا التي أوكلتها الطبيعة إياها، وقيمة المادة التي عليها أن تنقلها وإذن أن تفقدها ـ إن هذا نفسه هو ما يجعلها تنتسب إلى المرض. على أن أطباء القرن الأول والثاني من عهدنا لم يكونوا لا الأولين ولا الوحيدين الذين صاغوا هذا التعارض. ولكنهم وصفوا حوله مرضية كاملة، أكثر تطورا، وأكثر تعقيدا وأكثر منهجية من تلك التي كانت قائمة في الماضي.

1 ـ تنبني مرضية النشاط الجنسي نفسه حول عنصرين تُميز بواسطتهما عادة مخاطر الفعل الجنسي : العنف اللاَّ إرادي للتوتّر، والإنفاق اللانهائي الذي ينهك.

فمن جهة، هناك مرض التهيج الدائم الذي يحبس الفعل بإدامة آلية التهيج بشكل لا نهائي. وفي الصيغة الذكورية لهذا النوع من المرض ـ الذي يدعى نعاظ أو إنتعاظ مستمر مؤلم ـ تجتمع كل الآليات التي تُهيئ الفعل الجنسي والقذف (توترات، تهيجات، تسخينات). وتثبت بصفة متصلة، سواء تم إفراغ المني أم لا: إنه تهيج جنسي لا ينتهي أبدا. فالمريض يكون في حالة تشنج دائم، تخترقه أزمات حادة تقترب كثيرا من الصرع. ولعل وصف أريتي (Arétée) يمكن أن يصلح هنا كمثال للشهادة على الكيفية التي كان يدرك بها هذا المرض الغريب الذي يكون فيه الفعل الجنسي بصورة ما مستسلما لذاته دون زمن ولا قياس ؛ فطبيعته الإختلاجية والصرعية تنكشف في هذا المرض بشكل عار. "إنه مرض

1 - Arétée, *De la Cure des maladies chroniques*, I, 4, p 388.
2 - Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, I, 4.

يجعل العضو التناسلي الذكري في حالة إنتصاب دائم ...، إن هذا الضرر هو رغبة نهمة في الجماع لا يمكن حتى لإشباع الهوى أن يعدل منها ؛ لأن الإنتصاب يستمر بعد التلذذات الأكثر تعدداً ؛ فهناك إختلاج وتشنج لكل الأعصاب وإنتفاخ للأوثار والحوالب والعجان ؛ أما الأجزاء الجنسية فهي ملتهبة ومؤلمة. ». وتتخلل هذه الحالة الدائمة أزمات : وحينئذ، فإن المرضى لا يراعون « لا الحشمة ولا التحفظ في خطاباتهم وفي أفعالهم ؛ ... فهم يتقيأون، وتغطي الرغوة شفاههم، كشفاه التيس الحائل ؛ ولهم أيضا رائحته » ؛ أما فكرهم، فيسقط في الجنون، ولا يستعيدون حسهم العادي إلا حين تنتهي نوبتهم[1]. وعن النعاظ، يقدم غالينوس في مطول ''في المواقع المريضة'' وصفا أكثر إعتدالا بكثير : « إن النعاظ المستمر هو تضخم للعضو الذكري كله، في الطول وبمراعاة الدائرة، دون تهيج زهري، ولا زيادة في الحرارة الطبيعية، كما يحدث ذلك عند الأشخاص المستلقين على ظهورهم. ويمكن القول، بإيجار، بأنه تضخيم دائم للعضو الذكري. »[2]. أما سبب هذا المرض، فينبغي فهمه، حسب غالينوس، إنطلاقا من آليات الإنتصاب ؛ وإذن فإنه يجب البحث عنه في ''الفتحات الموسعة للشريانات`` أو في ''إنتاج بنوما ما في العصب``. والواقع أن غالينوس يقبل بالسببين وترابطهما في نشأة الأعراض؛ ولكنه يميل في غالب الأحيان إلى إتهام توسع الشريانات الذي هو، بحسب رأيه، ظاهرة تحدث بتواتر أكثر من ظاهرةالبنوما ''في العصب الكهفي``. ويلاحظ هذا النوع من المرض إما عند أولئك الذين ''لهم كثير من المني'' والذين، ضدا على عادتهم، ''يمتنعون عن الجماع'' (إلا إذا وجدوا وسيلة لـ``إذابة فائض دمهم في إهتمامات متعددة``)، وإما عند أولئك الذين يتمثلون، حتى وهم يمارسون الإمتناع، المتع الجنسية على إثر بعض الفرج أو بأثر ذكريات يستعيدونها.

ولكن يحدث كذلك أن يُشار إلى النعاظ عند النساء. فسورانوس (Soranus) يرى عندهن أعراضا من نفس الصنف ؛ وهي أعراض تأخذ شكل ''حكة شديدة في الأعضاء التناسلية``. وتنقاد النساء المصابات بهذا المرض إلى الفعل الجنسي

1 - Arétée, *Des signes des maladies aiguës*, II, 12 pp. 71 – 72.
2 - Galien, *Des lieux affectés*, VI, 6.

بـ"دفعة قوية جدا". و"فيهن تتبخر كل فكرة عن الحشمة "[1]. ولكن الهيستيريا دون شك هي التي تمثل أحسن تمثيل، من جهة النساء، الأمراض التي يحدثها التوتّر الشديد للأعضاء الجنسية. وعلى كل حال، فإن غالينوس يصف بهذا الشكل مرضا يرفض أن يرى فيه إنتقالا للرحم ؛ فالتغييرات التي جعلت البعض يعتقد بأن العضو المجفف يصعد في إتجاه الحجاب بحثا عن الرطوبة التي تنقصه، قد ترجع بحسبه إما إلى إنحباس السيلان الحيضي، وإما إلى إنحباس المني : فإمتلاء الأوعية قد يحدث توسعها وإذن تقلصها ؛ وهكذا قد تتم عملية جذب على الرحم ؛ ولكن ليست هذه السيرورة في ذاتها هي التي قد تحدث مجموع الأعراض الأخرى؛ بل إن هذه الأعراض قد تتولد كلها عن إنحباس الأخلاط، إنحباس يقع، إما حين يتعلق الحيض، وإما حين تقطع المرأة علاقاتها الجنسية : من هنا الهيستيريا التي يمكن ملاحظتها عند الأرامل، « خصوصا حين تحرمن، وقد كن جيدات الحيض قبل الترمل، خصيبات ومستفيدات جيدا من إتصالاتهن بالرجل، من كل هذا. »[2].

أما القطب الأخر في المرضية، فيتشكل من الإنفاق اللاّمحدود. وهذا هو ما يسميه اليونان بـ"السيلان " (gonorrhée)، واللاّتين بـ"Seminis effusio".
ويعرفه غالينوس على النحو التالي : "إفراز لاإرادي للمني"، أو "حتى نتكلم بشكل أكثر وضوحا، إفراز متواتر للمني لا نعيه والذي يتم دون إنتصاب للذكر».
وعلى حين أن الإنتعاظ يصيب القضيب، فإن السيلان يؤثر على الأوعية المنوية التي يشل "ملكتها الانحباسية»[3]. ويصفه أريتي مطولا في كتابه عن "علامات الأمراض المزمنة " على أنه إنهاك للمبادئ الحيوية بآثاره الثلاثية على الإضعاف العام، والشيخوخة المبكرة، وتأنيث الجسد. «إن الشبان المصابين بهذا المرض يحملون في كل هيأة الجسد طابع الهرم والشيخوخة ؛ فهم يصيرون نذلاء، بلا قوة ولا شجاعة، فاتري الهمة، بلهاء، خائري القوة، منحنيي الظهر، لا يقدرون على فعل أي شيء، بسحنة شاحبة، متأنثين، بلا شهية، ولا حرارة، أطرافهم ثقيلة،

1 - Soranus, *Des maladie des femmes*, VI, 5.
2 - Galien, *Des lieux affectés:*, VI, 5.
3 - *Ibid.*, VI, 7.

سياقهم متخدرة، وضعف شديد ؛ وبكلمة واحدة مقعدين كليا بالتقريب. على أن هذا المرض هو عند الكثيرين منهم تقدم نحو الشلل ؛ وبالفعل، فكيف يمكن للقوة العصبية ألاّ تصاب، والطبيعة قد أُضعفت في المبدإ التجديدي وفي الينابيع ذاتها للحياة ؟ لأنها بذرة حيوية تجعلنا رجالا، شجعانا، متحمسين أشعرين، أشداء، وهي تمنح لصوتنا نبرة خفيظة، وتجعلنا قادرين على التفكير والعمل بقوة وحيوية : أولئك هم الرجال الذين بلغوا سن الرشد. وعلى العكس من ذلك، فإن الذين ينقصهم هذا الخلط الحيوي يكونون مجعدين، ضعيفين، صوتهم ضعيف، بدون لحية ولا شعر ويشبهون النساء.»[1].

وهكذا، فمع السيلان فإن الرجولة، مبدإ الحياة نفسه، هي التي تنمحي بواسطة الجنس. من هنا السمات التي يشدد عليها تقليديا بخصوصه. فهو مرض مُخجل : بدون شك لأنه غالبا ما يحدث من جراء الإفراط الكمي في الممارسات الجنسية ؛ ولكنه مخجل أيضا في حد ذاته من حيث زوال الطابع الرجولي الذي ينتجه. وهو مرض يقود حتما إلى الموت ؛ وقد كان eCels يقول بأن هذا المرض يهلك المريض بالهزال في وقت قصير جدا[2]. وأخيرا، فهو مرض خطير ليس ببساطة بالنسبة للفرد، وإنما حسب أريتي بالنسبة كذلك لخلفته[3].

2 ـ على أن الأفعال الجنسية يضعها طب القرنين الأولين، وفيما وراء مرضيتها الخاصة، في ملتقى إمراض معقد (تولد مرضي). فالأفعال الجنسية قمينة، من جهة، بأن تتأثر، في عملية إنجازها واكتمالها الملائم، بفيض من العوامل المتباينة : فهناك مزاج الأفراد، وهناك الطقس، ولحظة النوم ؛ وهناك الغذاء الذي يتناول، وكيفه وكمه. فهي هشة جدا إلى حد أن أقل إنحراف، أو أقل مرض إنما يجازف بإضطرابها كليا. وكما يقول غالينوس، فإنه ينبغي ، لإستعمال المتع الجنسية، التواجد في حالة وسط دقيقة، في نقطة الصفر بمعنى ما بالنسبة لكل التغيرات العضوية الممكنة : «الإحتياط من الكثرة الكاثرة ومن القلة القليلة»، تجنب «التعب والتخمة، وكل ما يمكنه أن يكون مشكوكا فيه بالنسبة للإنسان مراعاة لصحته»[4].

1 - Arétée, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, pp. 163 - 165.
2 - Celse, *De artibus*, VI, 28..
3 - Arétée, *De la cure des maladies chroniques*, II, 5, p. 408.
4 - Galien, in *Oribase*, *livres incertains*, VIII, t. III, p. 110.

ولكن، إذا كانت "الأفروديسيا" تشكل نشاطا هشا وعارضا إلى هذا الحد، فإن لها بالمقابل تأثيرا هائلا وواسعا جدا على مجموع العضوية. فلائحة الأمراض والتوعكات والإضطرابات التي يمكنها أن تتولد عن المتع الجنسية إذا إرتكب إنحراف ما، إما بخصوص اللحظة وإما بالعلاقة مع القياس، هي لائحة مفتوحة عمليا. «إنه ليس من الصعب التعرف، يقول غالينوس، على أن الممارسات الجنسية متعبة بالنسبة للصدر والرئة والرأس والأعصاب.»[1]. أما ريفوس (Rufus)، فيقترح جدولا تتجاور فيه، كآثار للإسراف في الممارسات الجنسية، إضطرابات الهضم، وإضعاف للنظر والسمع، وضعف عام لأعضاء الحواس وفقدان الذاكرة؛ والإرتعاشات الإختلاجية، والآلام المفصلية، ووجع الخاصرة، والقُلاع في الفم، وآلام الأسنان، وإلتهاب الحنجرة، وبصق الدم، وأمراض المثانة والكلى[2]. وبخصوص الهيستيريا يلتقي غالينوس بإعتراض أولئك الذين لا يمكنهم أن يعتقدوا بأن أعراضا بمثل هذه الكثافة والإتساع والعنف يمكنها أن تنتج عن إنحباس وفساد كمية صغيرة من الخلط تبقى في الجسم على إثر تعليق الجماع. على هذا الإعتراض، يجيب غالينوس بمقارنة المفعولات الضارة للمني الفاسد بمفعولات السموم العنيفة التي يمكن ملاحظتها في الطبيعة: «فعلى إثر لدغة عنكبوت مسموم، فإننا نرى الجسم كله يصير مريضا على الرغم من أن كمية صغيرة من السم هي التي دخلت إليه من فتحة صغيرة». أما الأثر الناتج عن لدغة العقرب فهو مدهش أكثر، لأن الأعراض الأكثر عنفا إنما تبرز على الفور؛ ومع ذلك، «فإن ما يقذفه العقرب عندما يلدغ هو شيء قليل جدا، بل إنه لا شيء مطلقا، والإبرة لا تظهر أنها مفتوحة»؛ ونسيفة البحر هي أيضا مثال عن هذه الواقعة «إن كمية ضئيلة من هذه المادة يمكنها أن تحدث أكثر الخسائر» بمفعول الإتصال وحده، ويختم غالينوس بالقول: «وإذن، فإذا سلمنا بأن آفات مثل تلك التي تنجم عن تجريح سم ما تستولي علينا بتولدها في جسمنا، فليس هناك ما يدهش في أن ينتج مني محبوس وفاسد أعراضا محزنة في أجساد مهيأة سلفا للإصابة بالأمراض.»[3]. وهكذا، فالأعضاء

1 - Galien, *Ibid.*, p. 109.
2 - Rufus d'Ephèse, *Fragments*, extraits d'Actius, Oeuvres, p. 318.
3 - Galien, *Des lieux affectés*, VI, 5.

والأخلاط والأفعال الجنسية تشكل في آن واحد سطحا لاقطا وحساسا على نحو خاص تجاه كل ما يمكن أن يضطرب العضوية، ومركزا قويا جدا، ونشطا جدا، ليحدث عبر كل أجزاء الجسد سلسلة طويلة من الأعراض المتعددة الشكل.

3 ــ يوجد النشاط الجنسي في مبدإ آثار علاجية كما في مبدإ عواقب مرضية. فإزدواجيته تجعل في بعض الحالات أنه كفيل بأن يشفي، وفي حالات أخرى على عكس ذلك أن من طبيعته أن يحدث أمراضا ؛ إلا أنه ليس من السهل دائما تحديد أي الأثرين يمكنه أن يحدثه : مسألة مزاج فردي، وأيضا مسألة ظروف خاصة وحالة إنتقالية للجسد. وعموما، فلقد كان يسلم بالدرس الأبوقراطي القاضي بأن الجماع هو أفضل شيء ضد الأمراض التي تتعلق بالنخامة؛ ويعلق ريفوس بالقول : « كثير من الأفراد الذين هزلوا عقب مرض ما يستعيدون صحتهم بواسطة هذه الممارسة. فبعضهم يفيد من ذلك تنفسا سهلا بعدما كان هذا التنفس مضطربا، وآخرون يفيدون منها مذاق الطعام الذي فقدوه، وآخرون أيضا توقف الإحتلامات الليلية المناقضة. »[1]. على أنه ينسب أيضا إلى إفراغ المني آثارا إيجابيه على النفس حينما تكون هذه الأخيرة مضطربة وتكون في حاجة، على شاكلة الجسد، إلى أن تتطهر من كل ما يثقلها : فالجماع يبدد الأفكار المتسلطة ويلطف الغضب العنيف ؛ وها هو لماذا لا يوجد ثمة دواء ناجع بمثل هذا الكمال ضد الإكتئاب وشراسة الخلق. ويمنح غالينوس من جهته للعلاقات الجنسية آثارا علاجية على النفس كما على الجسد ؛ « إن هذا الفعل يهيئ النفس للهدوء ؛ فهو يعود فعلا بالرجل المكتئب والغاضب إلى حالة أكثر إتزانا ؛ وعند فرد عاشق ولهان يضعف الحماس المبالغ فيه ؛ ثم إن الحيوانات الشرسة عندما تضع حملها تصير لينة بعد الجماع » ؛ أما عن فعاليتها على الجسد، فيرى غالينوس دليلا على فعلها في كون أنه عندما تظهر الممارسة الجنسية في حياته، فإن الغلام يصير « أشعرا، كبيرا، ورجوليا »، في حين أنه كان قبلها « أجردا، صغيرا ومتأنثا » [2].

1 - Rufus d'Ephèse, *Fragments*, extraits d'Actius, Oeuvres, p. 320 - 321. Cf. aussi texte in *Oribase*, VI, T. 1, 541.
2 - Galien, in Oribase, *Livres incertains*, VIII, t. III, p. 109.

ولكن غالينوس يشدد أيضا على الآثار المعارضة للأولى التي يمكن أن تكون للعلاقات الجنسية حسب الشروط التي توجد فيها الذات : «إن الجماع يقود إلى أوج الضعف أولئك الذين لا يتوفرون إلا على القليل من القوة، بينما لا يؤثر أبدا على أؤلئك الذين تكون قواهم سليمة وكاملة والذين يمرضون بأثر النخامة.» ؛ وفي اللحظة التي يمارس فيها، فهو «يسخن الناس الضعيفي البنية، ولكنه يبردهم بعد ذلك بشكل هائل» ؛ أو أيضا، بينما أن البعض «منذ صغر سنه، يصير ضعيفا بعد الجماع، فإن البعض الآخر، إذا لم يمارسه بصورة مألوفة، فإن رؤوسهم توجعهم، ويستولي عليهم القلق والحمى، ومن ثم فهم يفقدون الشهية ويهضمون بشكل سيء»[1]. بل إن غالينوس يذكر حالة بعض الأمزجة التي يحدث إفراغ المني بالنسبة لها أمراضا أو قلقا في حين أن إنحباسه مع ذلك مضر : «إن لبعض الناس منيا وافرا وحارا يوقظ لديهم بإستمرار الحاجة إلى الإفراز ؛ ورغم ذلك، فإن الناس الذين هم في هذه الحالة يشعرون، بعد قذفه، بفتور في فتحة المعدة، بالإنهاك والضعف والجفاف في الجسد كله ؛ فيهزلون، وتغور عيونهم ؛ وإذا إمتنعوا، لأنهم تعرضوا لهذه الدورات من جراء الجماع، عن العلاقات الجنسية، فإنهم يحسون بدوار في الرأس وألم في فتحة المعدة مع غثيان شديد، ولا يحصلون على أي إمتياز مهم من تعففهم.»[2].

وحول هذه الآثار الإيجابية أو السلبية، جرت وتطورت نقاشات عديدة بخصوص بعض المسائل الدقيقة. من بينها، مثلا، مسألة الإحتلامات الليلية. فريفوس يورد رأي الذين يرون أن ضياع المني أثناء النوم هو «أقل عناء» ؛ ولكنه يعارض من جهته هذا التصور معتبراً بأن «الإحتلامات ترخي أكثر الجسد الذي يكون سلفا في حالة إرتخاء كامل أثناء النوم.»[3]. ولا يرى غالينوس أي إنفراج عند أولئك الذين، بإمتناعهم عن الجماع بسبب آثاره الضارة، يشعرون من جراء ذلك بإحتلامات ليلية[4]. على أن أهم نقاش دون شك كان هو الذي جرى

1 - Galien *Ibid.*, VI, 37 ; p. 537.
2 - *Ibid.*, X ; t. III, p. 113.
3 - Rufus d'Ephèse, in *Oribase*, VI, 38 ; t1, p. 542.
4 - Galien, In *Oribase*, *Livres Incertains*, X LB. III, p. 113.

بخصوص تشنجات الطفل وزوالها كليا لحظة البلوغ. لقد كان الرأي الغالب، بسبب القرابة بين القذف والإنقباض، أن الأطفال المصابين بالإختلاجات يمكنهم أن يشفوا منها بواسطة أول ممارسة جنسية ؛ إنها أطروحة ريفوس (Rufus) الذي يرى بأن الفعل الجنسي ينهي الصرع وآلام الرأس عندما يصل الطفل إلى سن البلوغ [1]. وكعلاج لهذه الإنقباضات، كان بعض الأطباء ينصحون بتقديم سن الإتصالات الجنسية الأولى بالنسبة لهؤلاء الأطفال. وينتقد أريتي هذه الطريقة، لأنها تخرق مقتضيات الطبيعة التي حددت هي نفسها الأوقات المناسبة، ولأنها تسبب أو تمدد المرض الذي تريد تجنبه : فالأطباء الذين يقدمون مثل هذه النصائح « يجهلون دون شك بأن للطبيعة وقتا محدداً تطبق فيه هي نفسها أدويتها بإحداث التغييرات الملائمة ؛ وهكذا، فهي تعد بالنسبة لكل سن الإفرازات الضرورية للمني، للحية وللشعر. فمن هو الطبيب الذي يمكنه على هذا النحو، وعلى مستوى المبدأ، أن يحدث مثل هذه التغييرات ؟ إننا بهذه الكيفية إنما نسقط في العقبة التي نود تجنبها، لأنه سبق لنا أن رأينا أن الذين تعاطوا في سن مبكرة للجماع قد عوقبوا بهجوم هذا الداء. »[2]. والواقع أنه، إذا كانت الإختلاجات تزول في سن البلوغ، فليست ممارسة المتع الجنسية هي التي تسببها، وإنما تحول عام في توازن ودور الأخلاط.

4 ـ ولكن الأهم هو بدون شك النزوع إلى منح آثار إيجابية للإمتناع الجنسي. صحيح، كما رأينا، أن الأطباء يشيرون إلى الإضطرابات التي يمكنها أن تكون ناتجة عن ممارسة التعفف ؛ ولكنهم يلاحظونها بصفة عامة عند أولئك الذين كانوا متعودين على إتصالات جنسية متواترة والذين يُحدث لديهم قطعها تغييرا عنيفا في الحمية : تلك هي الحالة التي يذكرها غالينوس في مطول « في المواضع المتأثرة »، بخصوص رجل كان، بقطعه مع كل عاداته السابقة، قد تخلى عن النشاط الجنسي[3] ؛ كما تلاحظ هذه الإضطرابات أيضا عند أولئك الذين يكون منيهم مصابا بنوعيات تجعل إفراغه ضروريا. وقد إستطاع غالينوس أن يرى رجالا

1 - Rufus d'Ephèse, *Fragments*, extraits d'Actius, Oeuvres, p. 320.
2 - Arétée, *De la Cure des maladies Chroniques*, I, 4, p. 388.
3 - Galien, *Des lieux affectés*, VI, 5 ; trad. Daremberg, II, p. 688.

كانو قد صاروا، على إثر هذا الحرمان، « فاتري الهمة وكسلاء » وآخرين « خشنين بلا سبب، وواهني العزم » ؛ وقد أتاحت له هذه الملاحظات أن يضع مبدئيا بأن « حبس المني يضر كثيرا بالإفراد الشبان الأقوياء، الذين لهم بشكل طبيعي مني غزير ومكون من أخلاط ليست كلها خالية من أي عيب، والذين يعيشون حياة فارغة نوعا ما، والذين كانوا يمارسون الجماع سابقا وبشكل مكثف والذين ينقطعون، فجأة، إلى التعفف »[1]. وإذن، فأن يكون الإمتناع عن كل ممارسة جنسية ضارا بالعضوية لا يعتبر واقعة عامة يمكن ملاحظتها عند أي كان، وإنما بالأحرى نتيجة لبعض المعطيات الخاصة تتعلق إما بحالة العضوية، وإما بعادة من عادات الحياة. ففي ذاته، ودون أي اعتبار أخر، فإن الإمساك الذي يحبس المادة المنوية في الجسد ليس له أي سبب في أن يعتبر داء.

إن القيمة الحيوية العليا، بالنسبة للرجال، المعترف بها للخلط المنوي كانت قد سمحت منذ زمن بعيد بمنح آثار إيجابية، عند الرياضيين، لتعففهم الصارم. فالمثال كان لا يزال يذكر به بإنتظام ؛ ولعل من أجل إتباع هذا النموذج بالذات كان أحد مرضى غالينوس قد قرر الإمتناع عن كل نشاط جنسي، دون أن يفكر بأنه كان قد عاش إلى هذه اللحظة حياة مختلفة تماما وأن آثار هذا الإمتناع لا يمكنها بالتالي أن تكون مماثلة. أما أريتي الذي يصف الآثار النافعة لهذا « الخلط المنعش والمقوي » الذي هو المني ـ الذي يجعل الذكر رجوليا، شجاعا، متحمسا، صلبا، والذي يمنح للصوت نبرة خفيضة ويمنح القدرة على الفعل بقوة وحزم ـ، فيضع مبدئيا بأن رجلا معتدلا « يحافظ على منيه » إنما يصير بذلك « قويا، شجاعا، جسورا إلى حد أنه لا يخشى أن يقيس قوته بقوة أشرس الحيوانات ». ويذكر بمثال الرياضيين أو الحيوانات، الذين يصيرون أكثر قوة بقدر ما يحافظون على منيهم ؛ وهكذا، فـ« الأشخاص الذين هم الأقوى بالطبيعة يصيرون بالإفراط والمبالغة (Akrasia) أضعف من الأكثر ضعفا ؛ والأضعف يصيرون بالإعتدال (enkrateia) أقوى من الأقوياء (Kreittones) »[2].

1 - Galien, *ibid.*, pp. 687 - 689.
2 - Arétée, *Des Signes des maladies chroniques*, II, 5, p . 165.

وبالمقابل، فإن قيم الإمساك كانت أقل سهولة على الإعتراف بالنسبة للنساء بالحد الذي كن يعتبرن فيه أنهن معنيات إجتماعيا وفيزيولوجيا بالزواج والإنجاب. ومع ذلك، فإن سورانوس يذكر في "مطول أمراض النساء" حجج مناقشة، يبدو أنها كانت مهمة في عصره، حول مزايا ومضار البكارة. فالذين ينتقدونها يبرزون الأمراض الناتجة عن أخلاط لا تفرغ إلى الخارج والرغبات التي لا يخمدها الإمساك. اما مناصروا البكارة، فيشددون، بالعكس من ذلك، على أن النساء إنما يتجنبن على هذا النحو مخاطر الأمومة، ويجهلن الرغبة لأنهن لا يعرفن المتعة، ويحافظن في ذاتهن على القوة التي يحويها المني. ويعترف سورانوس، من جهته، بأن البكارة يمكن أن تكون لها مضار ؛ ولكنه يلاحظها بالخصوص عند النساء اللائي يعشن « محبوسات في المعابد » والمحرومات من « التمارين المفيدة ». ويرى، بصفة عامة، أن البكارة الدائمة صحية وشافية بالنسبة للجنسين[1]. وإذن، فالتقارب الجنسي لا يمكنه، في نظره، أن يجد تبريره الطبيعي في صحة الأفراد؛ فوحده واجب الإبقاء على الجنس البشري يحتم ضرورة ممارسته ؛ فـ« القانون المشترك للطبيعة » هو الذي يفرضه، أكثر من الحمية الشخصية.

وبطبيعة الحال، فإن الإمتناع الجنسي لا يعتبر واجبا، ولا الفعل الجنسي ممثلا كأذى. ولكننا نرى جيدا، في تطور الموضوعات التي كان قد صاغها بصراحة الفكر الطبي والفلسفي للقرن الرابع، كيف أن انعطافا معينا قد حدث : الإلحاح على لبس آثار النشاط الجنسي، اتساع الترابطات التي يعترف له بها عبر العضوية كلها، تزايد هشاشته الخاصة وسلطته الإمراضية، تقييم تصرفات الإمساك، وهذا بالنسبة للجنسين. لقد كانت مخاطر الممارسة الجنسية تدرك في السابق في جهة العنف اللاّإرادي والإنفاق المبالغ فيه ؛ وها هي توصف الآن بالأحرى على أنها آثر هشاشة عامة للجسد البشري ولإشتغاله.

وفي ظل هذه الشروط، نفهم الأهمية التي يمكن أن تتخذها حمية « الأفروديسيا » في إدارة الحياة الشخصية. ولريفوس حول هذه النقطة بالذات تعبيرا بليغا يربط بطريقة صريحة جدا خطر الممارسة الجنسية بالمبدأ الأساسي لهم الذات :

1 - Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 7.

«إن أولئك الذين يتعاطون للجماع، وخصوصا أولئك الذين يتعاطون له دون مراعاة كبيرة ينبغي لهم أن يعتنوا بأنفسهم بشكل أكثر صرامة من الآخرين، حتى لا يشعرون، وقد وضعوا أجسادهم في أحسن ظرف ممكن، إلا قليلا بالآثار الضارة لهذه الممارسة»[1].

1 - Rufus d'Ephèse, in *Oribase, Livres incertains*, II, p. 112.

III
حمية المتع

يجب على الأفعال الجنسية، إذن، أن تخضع لحمية محترسة إلى أبعد حد. غير أن هذه الحمية مختلفة جدا عما يمكن أن يكون عليه نظام تقنيني قد يبحث على تعريف شكل «طبيعي»، مشروع ومقبول للمارسات. ولعله من اللافت للنظر أن لا شيء تقريبا يقال في هذه الحميات حول صنف الأفعال الجنسية التي يمكن ممارستها، وحول تلك التي لا تنصح بها الطبيعة. فريفوس يذكر مثلا العلاقات مع الغلمان ؛ ويشير أيضا إلى الأوضاع التي يمكن أن يتخذها الشركاء: ولكنه يفعل ذلك لكي يترجم مخاطرها مباشرة بألفاظ كمية ؛ فهي قدتستلزم جهدا أكبر من الأخرى[1]. كما أنه ملفت للنظر كذلك الطابع "الإضرابي" أكثر منه "المعياري" لهذه الحميات. وسيقترح ريفوس، بعدما ذكر الآثار الإمراضية للنشاط الجنسي ـ إذا كان مبالغا فيه وممارسا خارج الموضوع ـ حميته وبعد أن طرح كمبدأ أن هذه الأفعال «ليست ضارة هكذا بالمطلق، وتحت كل الظروف، خصوصا إذا إعتبرنا فيها مناسبة الفعل، والقياس الذي يجب إدخاله إليه، والبنية الصحية للشخص الذي يقوم به»[2]. ومن جهته، يتمنى غالينوس بطريقة تقييدية ألاّ «يمنع الناس كليا من ممارسة العلاقات الجنسية»[3]. وأخيرا، فإنها حميات ظرفية تتطلب كثيرا من الإحتياطات لتحديد الشروط التي يمكنها أن تضطرب الفعل الجنسي أقل ما يمكن، وتلك التي سيؤثر فيها أقل ما يمكن على مجموع التوازنات العضوية. وفي كل

1 - Rufus D'Ephèse, in *Oribase*, VI, 38 ; t. III, pp. 450 - 451.
• يسجل ريفوس كذلك بان الوضع المستقيم هو وضع متعب.

2 - *Ibid.*, p. 451.

3 - Galien, in *Oribase*, *Livres incertains*, VIII, T. III, p. 110.
ينبغي أن نسجل مع ذلك حكما وسطا عند Celse. «إنه لاينبغي البحث كثيرا عن الجماع، ولا التخوف منه كثيرا» (*Traité de Médecine*, I, 1, p 41)

ذلك يتم إعتبار أربع متغيرات : متغير اللحظة الملائمة للإنجاب، ومتغير السن، ومتغير اللحظة (فصل أو ساعة من اليوم)، ومُتغير المزاج الفردي.

1 _ حمية الأفروديسيا والإنجاب. لقد كانت موضوعة تقليدية جدا أنه لا يمكن الحصول على خلفة جيدة _euteknia _ إذا لم يُتخذ عدد معين من الإحتياطات. فإضطرابات الحمل تنطبع في الذرية. ليس لأن الخلف يشبه أبويه وحسب، وإنما لأنه يحمل في ذاته خصائص الفعل الذي سبب ولادته. ولعلنا نتذكر بهذا الصدد توصيات أرسطو وأفلاطون[1]. فأن يتطلب الفعل الجنسي، في هدفيته الإنجابية، كثيرا من العناية والإعداد الدقيق، فذلك مبدأ نجده بإنتظام في كل الحميات الطبية للمرحلة الإمبراطورية. وتصف هذه الحميات أولا تهيئا على المدى الطويل ؛ فالأمر يتعلق بإعداد عام للجسد والنفس يهدف إلى إحداث أو إلى المحافظة عند الفرد على الخصال التي ينبغي على المني أن ينطبع بها وعلى الجنين أن يطبع بها ؛ أي أنه يجب أن تتشكل الذات كصورة مسبقة للطفل الذي يراد إنجابه. وهناك مقطع من آثيني (Athénée)، يذكره أوريباز (Oribase) ، صريح جدا حول هذه النقطة : فعلى الذين يريدون أن ينجبوا أطفالا أن تكون نفوسهم وأجسادهم على أحسن حال ممكن ؛ وبعبارة أخرى، ينبغي للنفس أن تكون هادئة وخالية تماما إما من الألم، وإما من الهموم المصحوبة بالتعب، وإما من أي أذى آخر ؛ كما ينبغي للجسد أن يكون سليما وألاّ يكون معتلا بأي شكل من الأشكال[2]. بل يجب أيضا أن يتم تهييء متقارب : تعفف معين يتراكم أثناءه المني، ويتجمع، ويأخذ كل قوته، بينما تكتسب الغريزة الحيوية الضرورية (فممارسات جنسية متواترة جدا تمنع المني من أن يصل إلى درجة التبلور التي يبلغ فيها قوته) ؛ فيما يوصى بحمية غذائية صارمة : الإمتناع عن غذاء ساخن جدا أو رطب جدا، ولكن « غذاء بسيط خفيف يهيئ التهيج الضروري للفعل الجنسي، غذاء ينبغي ألاّ تعوقه عناصر وفيرة » ؛ كذلك الإمتناع عن الهضم العسير، وعن السكر ؛ وإجمالا تطهير عام للجسد يجب أن يبلغ السكينة الضرورية للوظيفة الجنسية ؛ فعلى هذا النحو تماما « يزرع الفلاح حقله بعدما يكون قد أخلاه من كل نبتة طفيلية »[3]. إن سورانوس الذي يقدم هذه النصائح

1 — راجع "استعمال المتع"، الفصل 3.
2 - Athénée, in *Oribase, Livres incertains,* VII ; t. III, p. 107.
3 - Soranus, *Traité des maladies des femmes,* I, 1O.

لا يصدق أولئك الذين يأمرون، للحصول على إنجاب جيد، إنتظار لحظة كمال البدر ؛ فالأساسي، بالنسبة إليه، هو إختيار « اللحظة التي يتمتع فيها الفرد بكامل صحته » ؛ وهذا في آن واحد لأسباب فيزيولوجية (فالأخلاط الضارة التي ترتفع في الجسد تخاطر بمنع المني من أن يلتصق بجدار الرحم)، ولأسباب أخلاقية (لأن الجنين يتأثر بحالة المنجبين).

غير أن هناك، بطبيعة الحال، لحظة ملائمة أكثر من اللحظات الأخرى في دورة الحيض عند المرأة. وحسب إستعارة قديمة جدا، وهي إستعارة سيكون لها مصير طويل في المسيحية فيما بعد، فإن « ليس كل فصل مناسبا لينبت الزرع، كذلك فإن ليست كل لحظة ملائمة للبذر المقذوف به في الرحم بواسطة الجماع »[1]. ويعين سورانوس هذه اللحظة المناسبة مباشرة بعد الحيض، ويقيم إستدلاله على ذلك على الإستعارة التي ليست إستعارته الخاصة، وهي إستعارة الشهية[2] : فالرحم يكون متلهفا، وهو يستهلك، ويمتلئ غذاء، تارة بالدم (في اللحظات العادية)، وتارة بالمني (وهذا هو الإخصاب). لذلك ينبغي للفعل الجنسي، لكي يكون منجبا، أن يقع في لحظة مناسبة داخل هذا الإيقاع الغذائي. ليس قبل الحيض، « لأنه كما أن المعدة الممتلئة طعاما تكون مهيأة لرفض ما يزيد في إمتلائها، لتتقيأ وتخرج كل طعام زائد، كذلك يفعل الرحم الممتلئ دما ». وليس أثناء الإفراغات الحيضية، التي تشكل نوعا من قيء طبيعي، والتي يخاطر فيها المني هو أيضا بأن يجرف معها. ولا عندما يكون السيلان قد توقف كليا : فالرحم الذي جف وتبرد لم يعد حينئذ في حالة إستقبال البذرة. أما اللحظة المناسبة، فهي عندما « يكون السيلان في طريقه إلى التوقف »، ويكون الرحم لازال مدميا، ومشبعا بالحرارة، و« لهذا السبب منتفخا شهية لإستقبال المني »[3]. وتتجلى هذه الشهية، التي تنبعث في الجسد بعد الطهر، عند المرأة، في رغبة عارمة تدفعها إلى الممارسات الجنسية[4].

ولكن ليس هذا كل شيء. بل إن الفعل الجنسي نفسه يجب، لكي يتم

---

1 - Soranus, *Ibid.*
2 - Cf. texte de Galien, cité par *Oribase*, XXII, 3, t. III, p. 53.
3 - Cité in *Oribase*, XXII, 7 ; t. III, p. 70.
4 - Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 10.

الإخصاب في أحسن الشروط وأن تكون للذرية كل المزايا الممكنة، أن يقع إعتباراً لإحتياطات معينة. غير أن سورانوس لا يقدم بهذا الخصوص أي تدقيق ؛ فهو يشير ببساطة إلى ضرورة تصرف هادئ ورزين يتجنب كل الإضطرابات، وكل الإندفاعات التي يمكن للجنين أن يتأثر بها، لأنه قد يكون بصورة ما مرآة لها وشاهد عليها : « فحتى لا يكون روح الجنين متأثرا بكيفية كريهة بمنظر السكر الأجنبي »، فإنه من الملائم « أن تكون المرأة معتدلة أثناء التقبيلات. وفي الغالب، فإن للأطفال شبها كبيرا بالوالدين، لا من حيث الجسد وحسب، ولكن أيضا من حيث الروح : لذلك، فإن الهدوء التام هو شيء ضروري لكي لا يشبه الجنين رجلا سكرانا وغارقا في الهذيان. »[1]. وأخيرا، فإن العلاقات الجنسية، أثناء الحمل، يجب أن تكون معتدلة إلى الحد الأقصى : يجب إلغاؤها تماما في الشهور الأولى، لأن الجماع « يولد الحركة في الجسد كله، وليس هناك منطقة فيه تكون في أمس الحاجة إلى الراحة أكثر من الرحم وكل ما يحيط به : وكالمعدة، فإنه يرفض ما يحويه حينما يتزعزع. »[2]. ومع ذلك، فهناك بعض من يرى، كغالينوس، بأنه تنبغي إعادة إقامة تلك العلاقات وممارستها باعتدال أثناء تكون الجنين : « إنه لا يناسب النساء الحوامل، لا أن تمتنع عنها كليا، ولا أن تعود إليها باستمرار : لأن الوضع عند النساء اللائي يعشن في التعفف يصير أصعبا، بينما عند اللائي يمارسن الجماع بشكل دائم، يكون الطفل ضعيفا ؛ بل يمكن حتى أن يقع هناك إجهاض. »[3].

وهكذا، فإن هناك إدارة كاملة للأفروديسيا يتعين مبدؤها وأسباب وجودها في إعداد الخلفة. ليس لأن هناك إجبارية بعدم ممارسة العلاقات الجنسية إلا من أجل إنجاب الأطفال : فإذا كانت شروط الإخصاب المحتمل مُحَددة بعناية، فليس من أجل أن يُثبت بها حدود الفعل المشروع، وإنما كرأي مفيد لمن يعتني بذريته. وإذا كانت هذه الذرية تشكل هما مهما، ففي شكل واجب يمكن أن يكون للمنجبين حيالها ؛ بل إنها واجب أيضا حيال أنفسهم ما دام أنه من المفيد بالنسبة إليهم أن تكون لهم خلفة تتمتع بأحسن المزايا. على أن كل هذه الإلتزامات التي

---

1 - Soranus, *Ibid.* I, 10.
2 - *Ibid.*, I, 4.
3 - Galien, in *Oribase*, *Livres incertains*, VI ; t. III, p. 102.

تحيط بالإنجاب تعرف مجموعا كاملا من الأخطاء الممكنة هي في ذات الوقت غلطات. وهي كثيرة جدا، وتشغل كثيرا من العوامل المتنوعة، إلى حد أن قليلا من الإنجابات هي التي يمكنها أن تنجح، لو لم تكن مهارة الطبيعة تتدخل لتعوض هذه التقصيرات وأن تحول دون وقوع الكوارث. هكذا، على الأقل، يبرر غالينوس ضرورة إتخاذ عدد من الإحتياطات وكون أن كثيرا من الولادات، رغم كل شيء، تتم على أحسن وجه: «إن الآباء الذين يلدوننا والأمهات اللائي يحملننا في بطونهن نادرا ما يتصرفون بكيفية جيدة؛ فالرجال والنساء يجتمعون في حالة قصوى من النشوة والإمتلاء إلى حد أنهم لم يعودا يعرفون حتى في أية منطقة من الأرض يوجدون. وهكذا، فإن ثمرة الحمل، حتى عند ولادتها نفسها، تكون فاسدة. وهل ينبغي، بعد ذلك، ذكر أخطاء المرأة الحامل التي تهمل، كسلا، تمرينا معتدلا، وتمتلئ طعاما، تستسلم للغضب والنبيذ، وتغالي في الإستحمام، وتفرط كثيرا في إستخدام الأفعال الجنسية . ورغم كل ذلك، فإن الطبيعة تقاوم كل هذه الإضطرابات وتصلح أكثرها عددا.». فالفلاحون يتقنون عملهم عندما يزرعون حقولهم؛ ولكن البشر، يسجل غالينوس مستعيدا الموضوعات السقراطية للإنشغال بالذات، الذين «لا يعتنون إلا قليلا بأنفسهم» في حياتهم الخاصة، لا ينشغلون كذلك بذريتهم[1].

2 — السن

إن استعمال "الأفروديسيا" لا ينبغي، لا أن يمتد طويلا، ولا أن يبدأ مبكرا. فالعلاقات الجنسية تكون خطيرة حينما تتم في سن متقدمة: إنها تنهك جسدا عاجزا على إعادة تشكيل المبادئ التي إنتزعت منه[2]. ولكنها تؤذي كذلك حينما تتم في سن مبكرة جدا. لأنها توقف النمو، وتضطرب تطور علامات البلوغ ــ التي هي نتاج تطور المبادئ المنوية في الجسد. «لا شيء يعوق تقدم النفس والجسد أكثر من إستعمال سابق لأوانه ومفرط للعلاقات الجنسية»[3]. ويقول غالينوس: «كثير من الشباب يصابون بأمراض لا شفاء

1 - Galien, *De l'utilité des parties*, XI, 10.
2 - Galien, in *Oribase, Livres incertains*, VIII, T. III, p. 110.
3 -Athénée, in *Oribase, Livres incertains*, XXI, T. III, p. 165.

منها بسبب العلاقات الجنسية، لأنهم أرادوا بكل قوة خرق الزمن الذي تحدده الطبيعة»[1]. ما هو هذا «الزمن المحدد»؟ هل هو ظهور أم تأكيد علامات البلوغ؟ كل الأطباء يتفقون على القول بأن البلوغ يتعين عند الفتيان حوالي سن الرابعة عشرة. ولكنهم يتفقون ذلك على القول بأن النفاذ إلى "الأفروديسيا" يجب ألا يتم في مثل هذا السن المبكر. غير أننا لا نعثر على أية إشارة دقيقة حول السن الذي يمكن فيه البدء بمباشرة العلاقات الجنسية. وعلى كل حال، فإنه ينبغي أن تمضي سنوات عديدة يُكوّن الجسد أثناءها السوائل المنوية دون أن يكون من الملائم إفراغها. من هنا، ضرورة حمية متميزة تستهدف تأمين تعفف المراهقين. وبهذا الصدد، فإن الأطباء يأمرون، طبقا للتقليد، بحياة مليئة بالتمارين الرياضية الجسدية المكثفة. هكذا يفعل أثيني مثلا: «فبما أن إنتاج المني يبدأ في هذا السن (الرابعة عشرة)، وأن للشباب شهيات حارة جدا تهيجهم للعلاقات الجنسية، فإن التمرينات الجسدية ينبغي أن تكون كثيرة بغاية أن يتمكنوا منذ البداية، وقد أتعبو أنفسهم وأجسادهم، من أن يقمعوا رغباتهم.»[2].

وتختلف المشكلة قليلا بالنسبة للفتيات. فممارسة الزواج المبكر كانت تدفع دون شك إلى القبول بأن العلاقات الجنسية الأولى والأمومة كان يمكنها أن تقع بمجرد ما تقوم الدورة الحيضية بإنتظام[3]. إنه رأي سورانوس، الذي ينصح، لتثبيت سن الزواج، بالاعتماد على مقاييس عضوية وليس على شعور البنات أنفسهن؛ ومع ذلك فإن هذا الشعور يمكنه، من جراء التربية، أن يتيقظ قبل الجسد؛ فـ«المني الذي عليه أن يصير بذرة كائن جديد»، هناك خطر حينما يكون جسد المرأة لم يبلغ بعد النضج الضروري لهذه الوظيفة؛ وبالتالي، فإنه من الأفضل بالنسبة لها أن تظل بكرا حتى تقوم الحيضة تلقائيا[4]. ويرى

1 - Galien, in *Oribase, Livres incertains*, VIII, T. III, p. 111.
2 -Athénée, in *Oribase, Livres incertains*, XXI, T. III, p. 169-165.
3 — حول هذه العلاقات بين سن الزواج وأشكلات صحة المرأة، انظر:
A. Rousselle, *Porneia*, pp. 49. 52.
4 - Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

بعض الأطباء الآخرين تاريخا متأخرا أكثر من الأول. على هذا النحو، يقدر ريفوس بأن الحمل قبل سن الثامنة عشرة يجازف بألا يكون مناسبا لا بالنسبة للأم ولا بالنسبة للطفل. ويذكر بأن هذا السن هو ذلك الذي كان هيزيود (Hésiode) قد أوصى به منذ زمن بعيد ؛ ويذكر أيضا بأن هذا السن ــ المتأخر جدا بالنسبة للبعض ــ لم تكن له، في مرحلة سابقة قديمة، المساوئ التي أصبحت له فيما بعد : فلقد كانت النساء حينذاك يعشن حياة نشطة كالرجال ؛ ولكن الإفراط في التغذية، والعطالة هما اللذين يولدان الإضطرابات عند الفتيات غير المتزوجات، جاعلين من المستحب أن تمارس علاقات جنسية كفيلة بأن تيسر سيلان الحيض. وإذن فالحل الذي يقترحه ريفوس هو الزواج المتأخر نسبيا (نحو ثمانية عشر عاما)، ولكن الزواج المهيأ بحمية كاملة ينبغي أن تصاحب حياة الفتاة الشابة حتى قبل البلوغ : فأثناء الطفولة يجب على الفتيات أن تختلطن بالفتيان، ثم عندما يحين سن فصلهن عنهم، أن تخضعن لحمية دقيقة جدا : فلا لحم، ولا أطعمة مغذية كثيرا، ولا نبيذ أو قليلا منه، نزه طويلة، تمارين كثيرة. إنه ينبغي أن نتذكر دائما بأن العطالة « هي بالنسبة لهن أكثر الأشياء مضرة »، وأنه من « المفيد أن تستخدم التمرينات لتحريك الحرارة وتسخين الجسد، ولكن بالصورة التي تبقى عليهن نساءً ولا تجعلهن يتخذن طابعا رجوليا ». ولعل المشاركة في المجموعات الصوتية التي يمارس فيها الغناء والرقص تبدو لريفوس أنها تقابل أحسن أشكال التمرين : « فالمجموعات الصوتية لم تبتكر فقط لأجل تمجيد الألوهية، وإنما أيضا لغاية الصحة. »[1]

3 – **اللحظة المناسبة**. كان Kairos الفعل الجنسي موضوع كثير من المناقشات. ففيما يتعلق بالتوزيع الزمني الواسع، كان يسلم بالجدول التقليدي بسهولة : فالشتاء والربيع هما أحسن الفصول ؛ أما الخريف، فيقبله البعض، ولكن يرفضه البعض الآخر ؛ وبصفة عامة، فإنه ينبغي الإمتناع عن الممارسات الجنسية، قدر

---

1 - Rufus d'Ephèse, in *Oribase, Livres incertains.*, II, T. III, pp. 82 - 85.

ما يمكن، خلال فصل الصيف[1]. وبالمقابل، فإن تحديد ساعة اليوم يتوقف على إعتبارات متنوعة. وخارج الدوافع الدينية التي يذكرها بلوتارك في أحد "أحاديث المائدة"[2]، فإن مسألة اللحظة إنما ترتبط بمسألة التمرينات والوجبات الغذائية والهضم. فمن الأفضل ألاّ تسبق العلاقات الجنسية بتمرينات عنيفة تحول إتجاه المواد التي يحتاج إليها الجسد نحو أجزاء منه ؛ وعلى عكس ذلك، فإنه يوصى، بعد الجماع، بالحمامات والدلك المجددة للقوة. وبالمثل، فإنه ليس من الجيد إستعمال "الأفروديسيا" قبل الأكل، عندما يكون المرء جائعا، لأن الفعل في هذه الحالة لا يتعب، ولكنه يفقد الكثير من قوته[3]. ولكن ينبغي، من جهة أخرى، تجنب الوجبات الوفيرة والمغالات في الشراب. أما لحظة الهضم، فهي دوما مضرة : « ها هو لماذا يكون الجماع في منتصف الليل خادعا، لأن الأطعمة حينئذ تكون لازالت لم تهضم بعد ؛ كذلك الحال بالنسبة للجماع الذي يُمارس في الصباح الباكر، لأنه قد يحدث أن تكون هناك أطعمة لازالت لم تهضم كلها في المعدة ولأن كل الفضلات لا تزال لم تفرغ بعد مع البول والبراز. »[4]. إلى حد أن أكثر اللحظات مناسبة، في نهاية المطاف، بالنسبة لممارسة العلاقات الجنسية إنما تكون بعد وجبة معتدلة وقبل النوم ـ أو إحتمالا أثناء قيلولة بعد الظهر ـ ؛ وحسب ريفوس، فإن الطبيعة نفسها تكون قد حددت تفضيلها لهذه اللحظة بمنحها للجسد حينئذ أقوى هياجه. ومن جهة أخرى، فإنه إذا أريد إنجاب الأطفال، فإنه من المناسب للرجل « أن يمارس الجماع بعد أن يكون قد أكل جيدا وشرب جيدا، بينما ينبغي للمرة أن تتبع حمية أقل تقوية » ؛ فـ« أحدهما ينبغي أن يعطي، والآخر يتلقى »[5]. ولغالينوس نفس الرأي حول هذا الموضوع : فهو يوصي بهذه اللحظة التي نستعد فيها للنوم، بعد « أكلة كافية، ولكنها غير مزعجة » ؛ وهكذا، فالأطعمة تكفي لتغذية وتقوية الجسد، والنوم يسمح بتعويض التعب ؛

---

1 - Celse, *Traité de médecine*, I, 3 ; Rufus d'Ephèse, in *Oribase*, VI, 38 ; T. I, p. 543, Galien, in *Oribase*, *Livres incertains*, VIII, p. 110.
وحول هذا التوزيع الفصلي للمتع، راجع « استعمال المتع »، الفصل II .
2 - Plutarque, *Propos de Table*, III, 6, 1099sq.
3 - Rufus *d'Ephèse.*, in *Oribase*, VI, 38, T. I, p. 540 et suiv.
4 - *Ibid.*, p. 547.
5 - *Ibid.*, p. 549.

وفضلا عن ذلك، فإنها أحسن لحظة لإنجاب الأطفال « لأن المرأة تحتفظ بالمني جيدا وهي نائمة »؛ وأخيرا، فإن هذه اللحظة بالضبط هي التي تشير الطبيعة ذاتها إلى تفضيلها بإثارة الرغبة [1].

4 - الأمزجة الفردية. يضع ريفوس كمبدإ عام أن الأمزجة القادرة على الجماع هي تلك التي تكون « حارة ورطبة كثيرا أو قليلا » ؛ ولكن النشاط الجنسي بالمقابل غير مناسب للبنيات الصحية الباردة والجافة. ولذلك، فمن أجل المحافظة على أو إعادة إقامة الرطوبة الحارة التي نحتاجها في "الأفروديسيا" ، فإنه يكون من الملائم بالنسبةإلينا أن نخضع لحمية كاملة، معقدة ومتواصلة في آن واحد، من التمرينات المناسبة والغذاء الملائم. فحول النشاط الجنسي ومن أجل أن يتم الإحتفاظ بالميزان الذي يجازف بتعريضه للخطر، فإنه ينبغي لنا أن نتقيد بنمط كامل من العيش. فمن المفيد شرب النبيذ الفاتح اللون، وأكل خبز النخالة المطبوخ في الفرن (فرطوبته مفيدة للتهييء أو الإنتظام) ؛ ومن بين اللحوم، استهلاك الجدي، والخروف، والدجاج، والفراريج، والحجل، والبط، والوز ؛ ومن بين الأسماك، الأخطبوط والرخويات ؛ ثم اللفت، والفول، والفاصوليا، والحمص (بسبب حرارته)، والعنب أيضا (بسبب رطوبته). أما بخصوص النشاطات التي ينبغي ممارستها، فهي التنزهات بالمشي أو على ظهر حصان، والجري، ولكن لا السريع جدا ولا البطيء جدا ؛ والإمتناع عن التمرينات العنيفة، والتشوير كما في رمي الرمح (الذي يحول المادة المغذية نحو أجزاء أخرى من الجسد)، والحمامات الساخنة جدا، والتسخينات والتبريدات ؛ والإمتناع كذلك عن الأعمال القوية والكثيفة ؛ وأيضا تجنب كل ما يسهم في إرهاق الجسد _ الغضب، والفرح الكثير الحدة، والألم.[2]

---

1 - Galien, in *Oribase*, *Livres incertains*, VIII ; T. III, p. 111.
ويمكن أن نضيف أن الليل أفضل بالنسبة لـ Celse "شريطة عدم تناول أي طعام وعدم السهر للعمل بعد ذلك فورا.
(*Traité de Médecine.*, I, 1, p. 41.)

2 - Rufus d'Ephèse., in *Oribase*, VI, 38 ; T. I, pp. 543 - 546.

IV
عمل النفس

إن الحمية المقترحة للمتع الجنسية يبدو أنها كانت مركزة كلها على الجسد : حالته، توازناته، تأثراته ؛ وتظهر الترتيبات العامة أو العابرة التي يوجد عليها على أنها المتغيرات الرئيسية التي ينبغي أن تحدد التصرفات والسلوكات. فالجسد، بمعنى ما، هو الذي يقيم قانون الجسد. ومع ذلك، فللنفس دورها الذي تلعبه، والأطباء يجعلونها تتدخل : لأنها هي التي تجازف باستمرار بجرف الجسد إلى ما وراء آليته الخاصة وحاجياته الأولية ؛ وهي التي تحرض على إختيار لحظات غير مناسبة، وعلى الفعل في ظروف مشكوك فيها، وعلى إعاقة التنظيمات الطبيعية. وإذا كانت الكائنات البشرية في حاجة إلى حمية تدخل في الإعتبار كل عناصر الفيزيولوجيا بكثير من العناية والدقة، فإن سبب ذلك إنما هو أنها تنزع دون إنقطاع إلى الخروج عنها بفعل خيالاتها، وأهوائها وغراماتها. فحتى السن المستحب لإقامة العلاقات الجنسية يجد نفسه مضطربا عند الفتيات كما عند الفتيان : فالتربية والعادات يمكنها أن تظهر الرغبة في غير محلها[1].

فللنفس العاقلة إذن دور مزدوج عليها أن تلعبه : سيكون عليها أن تحدد للجسد حمية ينبغي أن تكون محددة فعليا بطبيعته هو، وتوتراته، والحالة والظروف التي يوجد فيها ؛ ولكن لا يمكنها أن تُثبت له تلك الحمية على النحو الأصح إلا بشرط أن تكون قد مارست على ذاتها عملا كاملا : أن تكون قد قضت نهائيا على الأخطاء، وخففت من الخيالات، وتحكمت كما يجب في الرغبات التي تحملها على تجاهل القانون المعتدل للجسد. ويعرف أثيني ـ الذي يبرز لديه

1 - Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

التأثير الرواقي محسوسا ـ بطريقة واضحة جدا هذا العمل الشاق للنفس على ذاتها كشرط لحمية جسدية جيدة فيقول إن ما يناسب الراشدين هو حمية كاملة ومكتملة للنفس والجسد ... محاولة تهدئة الغرائز (hormai)، والعمل على ألا تتجاوز رغباتنا وقوانا الخاصة»[1]. وإذن، فلا يتعلق الأمر في هذه الحمية بإقامة صراع للنفس ضد الجسد؛ ولا حتى بتوفير وسائل يمكنها بواسطتها أن تدافع عن ذاتها أمامه؛ ولكن الأمر يتعلق بالأحرى بالنسبة للنفس أن تصحح ذاتها بذاتها حتى تستطيع أن تقود الجسد حسب قانون هو قانون الجسد نفسه.

ويصف الأطباء هذا العمل بخصوص ثلاثة عناصر تخاطر الذات بواسطتها بأن تنجرف إلى ما وراء الضرورات الراهنة للعضوية، وهي : حركة الرغبة، وحضور الصور، والتعلق بالمتعة.

1.إن المسألة، في الحمية الطبية، لا تتعلق بالقضاء على الرغبة.فلقد وضعتها الطبيعة نفسها في كل الأنواع الحيوانية، كحافز لإثارة كل واحد من الجنسين وإجتذابه نحو الآخر. فلا شيء إذن يمكنه أن يكون مناقضا للطبيعة، ولا شيء أكثر ضررا من من إرادة جعل « الأفروديسيا » تفلت من القوة الطبيعية للرغبة ؛ إنه لا ينبغي أبدا، بإرادة الفجور أولخداع وهن السن، محاولة إكراه الطبيعة. الإمتناع عن الممارسة الجنسية دون الإحساس بالرغبة، تلك هي نصيحة ريفوس في مطول « في الإنتعاض » "Du satyriasis". غير أن لهذه الرغبة وجهان : فهي تظهر في الجسد، وهي تظهر كذلك في النفس. ولعل في ترابطهما الدقيق بالضبط تتعين مشكلة الحمية. إنه يجب العمل بالشكل الذي تكون حركاتها، هنا وهناك، متناسقة متناظمة على أدق نحو ممكن. وليريفوس، بهذا الصدد، صيغة جد ملائمة «إن أحسن شيء هو أن يتعاطى الرجل للممارسات الجنسية عندما يكون مضغوطا في نفس الوقت برغبة النفس وحاجة الجسد.»[2].

على أنه قد يحدث أن يتعرض هذا الترابط الطبيعي إلى الخطر من جراء الجسد نفسه. فالجسد يهيج بصورة ما لوحده ولا شيئ في النفس يقابل هياجه. فهو

1 - Athénée, in *Oribase*, *Livres,incertains*, 21; t III, p.165.
2 - Rufus d'Ephèse.,in *Oribase*, VI; t, I, p, 549.

يستسلم لنوع من هيجان محض. وحينئذ، يصير الفعل الجنسي «في منتهى ذروته» كما يقول ريفوسْ [1] . ولعل إلى هذه الإثارة الجسدية الخالصة يبدو أن نفس ريفوس يشير عندما يذكر الغرائز التي تصاحب العلامات المعلنة عن الهوس أو عن الصرع [2]. وهي نفسها التي تحدث، ولكن بشكل آخر، في النعاظ أو في حرقة البول : فالأعضاء الجنسية تلتهب لوحدها في أول هذه الأمراض ؛ وفي الآخر: «يخرج فائض من المني بوفرة، دون فعل ودون صور ليلية»؛ وهكذا، فالمريض، الذي تجرفه الميكانيكا المجنونة للجسد، ينهك ويهلك بالهزال) بعد وقت قصير»[3]. ولكن النفس يمكنها، على عكس ذلك، أن تفلت من أشكال وحدود الرغبة التي تتجلى في الجسد. ولعل اللفظ الذي يستخدمه ريفوس وغالينوس للإشارة إلى هذا الإفراط دال جدا : وهو لفظ "Doxa". فالنفس، عوض ألا تنتبه إلا إلى ضرورات وحاجيات جسدها، تترك ذاتها تجرفها تمثلات خاصة بها، وهي تمثلات لا مقابل لها في العضوية. تمثلات باطلة وفارغة (KENAI). وكما أن الجسد لا ينبغي أن يهيج دون رابطة رغبة في النفس، فإن النفس لا يجب ألا تذهب إلى ما وراء ما يستلزمه الجسد وما تمليه حاجاته . ولكن على حين أن الأمر يتعلق في الحالة الأولى بمرض يمكن لبعض الأدوية ربما أن تعالجه فإنه في الحالة الثانية يتعلق بالخصوص بحمية أخلاقية يتعين تطبيقها على الذات نفسها . ويقترح لها ريفوسس الصيغة التالية : « إخضاع النفس وجعلها تمتثل للجسد »[4].

إنها قضية مفارقة ، إذا فكرنا في الموضوعة التقليدية بأن النفس لا ينبغي أن تترك ذاتها تجرفها متطلبات الجسد. إلا أنه يجب فهمها في سياقها النظري والطبي الدقيق، المستوحى ربما من الرواقية. فالخضوع الإرادي للجسد ينبغي أن يفهم على أنه يفيد الإصغاء لعقل حكم إدارة النظام الطبيعي وأعد، لمقاصده، ميكانيكا الجسد. ولعل عن هذا العقل الطبيعي تجازف doxai (الأراء) بتحويل إتجاه النفس، وبإثارة

1 - Rufuss, *œuvres*, p. 75.
2 - Rufus. d'Ephèse.,in *Oribase*,t.I, p.549.
3 - Celse, *Traité de Médecine*, IV,28
4 - Rufus, a d'Ephèse in *Oribase*,VI;t.I,p.550

رغبات زائدة ؛ ولعل بإتجاهه ينبغي لحمية طبية، معقولة ومؤسسة حقيقية على معرفة الكائنات الحية، أن تلفت الإنتباه.

وبهذا الصدد، فإن المثال الحيواني، الذي غالبا ما إستخدم للتنقيص من شهيات الإنسان، يمكنه بالعكس أن يشكل نموذجا للتصرف. ذلك أن الحيوانات تتبع، في نظامها الجنسي، مقتضيات الجسد ، ولكن لا شيء أكثر من ذلك، ولا أي شيء آخر؛ فما يقودها، يشرح ريفوس، وإذن مايجب أن يوجه البشر أيضا ليس هي doxai، وإنما هي « تمهيدات الطبيعية التي تحتاج إلى التفريغ ». وبنفس الطريقة، فإن الحيوانات بالنسبة لغالينوس لا تنجذب إلى الإتصال الجنسي بـ« الرأي » doxai. إن « التلذذ شيء جميل » ؛ فهي لا تندفع إلى الجماع إلا « بهدف إخراج المني الذي يتعبها »؛ فليس هناك، بالنسبة إليها، إختلاف بين ما يحثها على الممارسة الجنسية وما « يدفعها طبيعيا إلى إخراج البراز أو البول »[1].

وإذن فالحمية الطبية تقترح نوعا من حيونة للرغبة، epithumia، وبمعني أدق خضوع ممكن لرغبة النفس إلى حاجات الجسد ؛ أخلاقية للرغبة تتشكل على فيزياء للإفرازات ؛ والنزوع نحو نقطة مثالية لن تعود النفس فيها، وقد تطهرت من كل تمثلاتها الباطلة، تولي أي إنتباه إلا للإقتصاد الصارم للإفراغات العضوية.

2 ـ من هنا، الإحتراس العام للأطباء من « الصور » (phantasiai). فالموضوعة ترد بإنتظام في العلاجات التي يقترحونها، كريفوس مثلا بخصوص النعاظ: فللشفاء الذي يوحي به وجهان ؛أحدهما يتعلق بالغداء الذي ينبغي أن تلغى منه كل الأطعمة المسخنة ؛ والآخريتعلق بتنشيطات النفس : « ينبغي تجنب الخطابات والأفكار، والإستشهادات الجنسية، وفوق كل شيء يجب غظ الطرف عما تراه العينان، علما بأن كل هذه الأشياءإنما تحث، حتى في الرؤيا...، على الجماع، إذا إمتنعنا عن الجماع بعد تناول أطعمة مغدية وبكمية كبيرة. »[2].

1 - Galien, *Des lieux affectés*, VI,5; tard. Daremberg,t.II,pp. 688-689.
2 - Rufus d'Ephèse, *Oeuvres* ,pp.74-75.

وقد إقترح غالينوس، في نفس الإتجاه، علاجا مزدوج التطهير على أحد أصدقائه؛ فقد كان هذا الصديق قد تخلى عن نشاطه الجنسي ؛ ولكنه كان يجد نفسه في حالة تهيج دائم. وقد نصحه غالينوس أولا بالتحرر جسديا بإفراغ المني المتراكم ؛ ثم ـ بمجرد ما يتطهر الجسد ـ بعد ذلك الحرص على عدم ترك أي شيء يدخل الذهن يمكنه أن يضع فيه صورا ما : « الإمتناع كليا عن الفرج والأفكار والذكريات القادرة على إثارة الرغبات الجنسية. »[1].

إن هذه الصور الرهيبة التي تثير في النفس رغبات « فارغة»، لاإرتباط لها بحاجات الجسد، هي عدة أصناف. فهناك، بطبيعة الحال، صور الحلم التي يبدوأن الأطباء ينشغلون بها، خصوصا حينما تكون مصحوبة بالإحتلامات : من هنا النصيحة التي تتكرر غالبا بعدم النوم على الظهر، والإمتناع عن التكثير من الأكل والشرب قبل النوم، والحرص على الإحتفاظ بالذهن في حالة راحة تامة حين الإستعداد للنوم. وعلى كل حال، فريفوس يجعل من هذه النصيحة بندا مهما في حمية المصابين بالنعاظ : « النوم على الجانب بدل الظهر... »[2]. ومن بين الصور التي يتعين تجنبها، ينبغي وضع تلك التي يمكن مشاهدتها في المسرح، وتلك التي توحي بها القراءة، والموسيقى والرقص، والتي تأتي لتدخل الذهن دون أن يكون هناك أي شيء يقابلها على مستوى حاجات الجسد. على هذا النحو، إستطاع غالينوس أن يلاحظ ظواهر نعاظية عند أناس « لا يستبعدون فكرة المتع الجنسية، كما يفعل الأشخاص العفيفون طبيعيا والذين مارسوا طويلا مثل هذا التعفف، ولكن الذين يتوصلون على عكس ذلك إلى تمثيل هذه المتع عقب فرج قادرة على إثارتهم أو لأنهم يتذكرونها. فالإشتهاء الذي يصيب العضو الذكري عند هؤلاء الأفراد هو مناقض تماما لذلك الذي يظهر عند الناس الذين لم يتصورذهنهم حتى فكرة المتع الجنسية»[3].

1 - Galieu, *Des lieux affectés*,VI,6 , trad. Daremberg,t. II,pp.704-705.
2 - Rufus d'Ephèse, *Oeuvres*, p.74. Galien, *des lieux affectés*, VI,6 Dioclès, in *Oribase*,III,177.
3 - Galien, *Des lieux affecés*,VI,6.

ولكن ينبغي تحت لفظ "phantasia" هذا، وطبقا للإستعمال الفلسفي، أن نفهم أيضا الإدراكات البصرية. فليس هناك ببساطة خطر في تخيل أو في تذكر «الأفروديسا»، وإنما هناك خطر أيضا في إدراكها. ولعلها موضوعة قديمة جدا للحشمة التقليدية أن الأفروديسيا ينبغي أن تتم بالأحرى خلال الليل وفي الظلام بدل أن تتم في واضحة النهار. غير أن لهذه القاعدة نفسها تمنح أيضا قيمة حمية: فبعدم الرؤية إنما نحصن أنفسنا ضد الصور التي يمكنها أن تنغرس في النفس، وتظل قائمة فيها وتعود بطريقة مفاجأة وغير مناسبة. ويثير بلوتارك هذه المشكلة بخصوص kairos، أي بخصوص لحظة الأفعال الجنسية؛ فمن بين أسباب الهروب من الضوء، هناك بالنسبة إليه هم تجنب «صور المتعة» التي «تجدد» بإستمرار رغبتنا؛ «إن الليل بالعكس، بإخفائه عن الرؤية ما يمكن أن تتضمنه أفعالنا من رغبة نهمة ومن حيوية ضارية، يحول إتجاه الطبيعة وينميها وبالتالي يمنعها من أن تندفع بالفرجة على مكسر الشبق والدعارة»[1].

ويمكننا أن نذكر هنا بأن مسألة «الصور» كانت مسألة تثير كثيرا من الجدل في الأدب الغرامي. فلقد كان النظر يعتبر أنه أيقن ناقل للولع والهوى، فبواسطته كان الهوى يدخل القلب؛ وبواسطته كان يتعهد نفسه بالنمو والتمكن. فبروبيرس (Properce) يعتبر أن «مرح فينوس (Venus) يفقد سحره في الظلام»؛ «الليل هو عدو فينوس... فعاريا أوقع endymion، أخت Apollon في حبال غرامه؛ وعاريا أيضا إستقرت الآلهة بين دراعيه»[2]. لهذا السبب، كان النظر والضوء والصورة تعتبر أنها خطيرة على صرامة الأخلاق: فنفس بروبيرس يرى بأن قلة الحياء إنما إنتشرت حينما أدخلت الصور إلى البيوت[3]. خطيرة أيضا على الحب الذي يمكنه أن يجرح بمصيبة الصور. على هذا النحو يوصي أوفيد (Ovide) بالحذر والحيطة من يريد أن يحافظ على الحب: «لا تترك الضوء يدخل من كل نوافذ غرفة النوم؛ فكثير من أجزاء جسدنا تستفيد من عدم رؤيتها في واضحة

1 - Plutarque, *Propos de table*, III, 6, 1089q.
2 - Properce, *Elégis*, II, 15.
3 - *Ibid.*, II, 6.

النهار.»[1]. إلا أنه يمكن لصورة فظة أن تكون وسيلة ممتازة لمقاومة الهوى أو حتى للتخلص منه. فلا شيء أحسن من أن نضيء المكان لحظة الجماع : عيوب الجسد، أوساخ وقذارة تنطبع في الذهن وتولد الإشمئزاز. وفي الصباح عند الإسيقاظ، فإن فوضى الزينة والثياب هي كذلك وسيلة جيدة للمباغثة عندما يراد التخلي عن العشيقة[2]. وهكذا، فإن هناك تقنية كاملة للصورة يمكنها أن تستخدم لصالح أو ضد الحب. ولعل هذا سيكون أحد الجوانب الأكثر ثباتا في الأخلاقية الجنسية منذ نهاية العصر القديم. فالصراع ضد الصور الداخلية أو الخارجية شكل شرط وضمانة سلوك جنسي جيد.

3 - تبقى المتعة التي نعرف بأن الطبيعة قد أدرجتها في سيرورة «الأفروديسيا». فهل يمكن إلغاؤها أم التصرف بشكل لا نحسها به؟ لا مجال للقول بذلك، مادام أنها مرتبطة مباشرة بحركات الجسد وآليات الجسد – الإنتعاظ. ومع ذلك، يرى غالينوس بأنه يمكننا منع هذه المتعة من أن تصير مبدأ إفراط في إقتصاد «الأفروديسيا». والطريقة التي يقترحها لذلك واضحة الرواقية : فالأمر يتعلق بإعتبار أن المتعة ليست شيئا آخر أكثر من مصاحبة للفعل، وإنه لا ينبغي أبدا التدرع بها كسبب لممارسته. «فأن تكون المتعة شيئا جيدا -» فهذا بالنسبة لغالينوس، كما رأينا، «رأي» (doxa) لا تتوفر عليه الحيوانات (مما يؤمن لسلوكها قياسا طبيعيا) ؛ وبالمقابل، فإن أولئك الذين لهم، من بين البشر، مثل هذا الرأي، إنما يتعرضون للبحث عن «الأفروديسا» من أجل المتعة التي توفرها، وبالتالي للتعلق بها والرغبة دوما في تجديدها.

وإذن، فالمهمة، في حمية معقولة، هي حذف المتعة كغاية مستهدفة : التعاطي للأفروديسيا في إستقلال عن جاذبية المتعة وكما لو كانت غير موجودة. إن الغاية الوحيدة التي ينبغي على العقل أن يهدف إليها هي تلك التي تشير إليها حالة الجسد، وبالنظر إلى ضروراته الخاصة في التطهير. «بديهي أن الرجال المتعففين

1 - Ovide, *Art d'aimer*, II, 808.
2 - Ovide, *Les remèdes à l'amour*, V. 399 Sq ; V. 345 - 348
أنظر في *L'art d'aimer* ,III,209، النصيحة المقدمة إلى النساء بعدم الظهور مزينات

(tous sophronas) لا يستعملون المتع الجنسية من أجل التلذذ المرتبط بها، وإنما من أجل معالجة ضيق كما لو لم يكن هناك في الواقع أي تلذذ».[1]. وذلك هو أساسا الدرس الذي يستخلصه غالينوس من الحركة الشهيرة لديوجين : فحتى دون أن ينتظر المومس التي طلب منها الحضور إليه، كان الفيلسوف قد تحرر بنفسه من الخلط الذي كان يثقل عليه ؛ وبذلك فقد كان يريد، حسب غالينوس، أن يفرغ منيه « دون أن يبحث عن المتعة التي تصاحب هذاالإفراغ »[2].

ويمكن أن نسجل بسرعة المكان المحتشم جدا الذي يحتله الإستمناء والمتع المعزولة في هذه الحميات الطبية ـ كما بصفة عامة في كل التفكير الأخلاقي لليونان واللاتين حول النشاط الجنسي. فعندما يظهر الإستمناء، وهذا شيء نادر، ففي شكل إيجابي : حركة عوز طبيعي لها في آن واحد قيمة درس فلسفي ودواء ضروري. ولنفكر في Dion de Pruse الذي يروي الكيفية التي كان ديوجين يمتدح بها، ضاحكا ، الحركة التي كان يقوم بها علانية وأمام الملأ : حركة كان بإمكانها، لو تمت في الوقت المناسب، أن تجعل حرب طروادة عديمة الجدوى؛ حركة تشير بها علينا الطبيعة نفسها في مثال الأسماك ؛ حركة معقولة، لأنها لا تتوقف إلا علينا وأننا لسنا في حاجة إلى أحد ليحك رجلنا ؛ وأخيرا حركة ندين بتعليمها إلى الالهة – إلى هرمس (Hermès) بالذات الذي أعطى وصفتها لبان (Pan)، المغرم بال أمل بـ Echo المنيع ؛ ومن بَّانْ بعد ذلك يكون الرعاة قد تعلموها[3]. إنها حركة الطبيعة نفسها التي تستجيب، خارج الأهواء أو الحيل وبكل إستقلالية، للحاجة وحدها فقط. إن الإستنماء يبقى، في الأدب الغربي– إبتداء من الرهبنة المسيحية– مرتبطا بأوهام الخيال ومخاطره ؛ فهو الشكل ذاته للمتعة خارج الطبيعة التي إبتكرها البشر لتجاوز الحدود التي عينت لهم . وفي أخلاقية طبية منشغلة ، كأخلاقية القرون الأولى من عهدنا، بتقييس النشاط الجنسي على الحاجات

---

1 - Galien, *Des lieux affectés*, VI,5 ; tard. Daremberg, t. II, p.688.
2 - *ibid.*, idem.
3 - Doin de Pruse, *Discours*, VI, 19-20.

الأولية للجسد، فإن حركة التطهر المنعزل إنما تشكل أدق شكل مجرد من عدم جدوى الرغبة، والصور والمتعة.

***

1 - إنه مهما كانت هذه الحميات الخاصة بالنشاط الجنسي معقدة وشديدة التدقيق في التفاصيل، فإنه لا تجب المبالغة في أهميتها النسبية. فالمكان المخصص لها محدود بالقياس إلى الحميات الأخرى - التي من بينها على نحو خاص الحمية المتعلقة بالغذاء والحمية الغذائية. فحينما سيحرر أوريبار (Oribase) في القرن الخامس للميلاد مجموعه الكبير من النصوص الطبية، فإنه سيخصص أربع كتب كاملة لمزايا، ومساوئ، ومخاطر، وفضائل مختلف الأطعمة الممكنة والشروط التي يجب أن تتناول فيها. ولكنه لم يخصص للحمية الجنسية إلا فقرتين، مستشهدا بنص لريفوس وبآخر لغالينوس. ولعله يمكننا أن نفكر بأن هذا التقييد إنما يترجم بالخصوص موقفا مميزا لأوريباز وزمانه؛ ولكنها سمة مشتركة لكل الطب اليوناني والروماني أنه يمنح مكانا أكبر لحمية التغدية منه لحمية الجنس. فالقضية الكبرى بالنسبة إليه هي قضية المأكل والمشرب. ولقد كان ينبغي أن يقع تطور كامل سيكون محسوسا في الرهبنة المسيحية حتى يبدأ الإنشغال بالجنس في معادلة الإنشغال بالغذاء؛ غير أن الإمتناعات الغذائية والصيامية ستظل أساسية لزمن طويل. ولعلها ستكون لحظة مهمة بالنسبة لتاريخ الأخلاقية في المجتمعات الأوربية يوم سيتغلب قلق الجنس وحميته بكيفية دالة على صرامة التقعيدات الغذائية. وعلى كل حال، فإن حمية المتع الجنسية في العهد الروماني، تتجاور في مكان محدود نسبيا مع الحمية الغذائية الكبرى، تماما كما كانت هذه المتع نفسها مقترنة في الفكر الأخلاقي والطقوس الإجتماعية مع لذة الشرب والأكل. ولعل المأدبة، كشيء مبتدل للشراهة والسكر والحب، تشكل شهادة مباشرة على ذلك؛ كما يشهد عليه بطريقة غير مباشرة الطقس المعاكس للمأدبة الفلسفية التي يكون فيها الطعام دائما معتدلا، والسكر قادرا على الحقيقة، والحب موضوع خطابات معقولة.

2 - في هذه الحميات الطبية، نرى وقوع « تمريض » معين للفعل الجنسي. ولكن يجب أن نتفاهم: فالأمر لا يتعلق بتاتا بذلك التمريض الذي قام لاحقا

فيما بعد في المجتمعات الغربية حينما تم التعرف على السلوك الجنسي بأنه حامل لإنحرافات مرضية. وعندئد، فإنه سينظم كميدان ستكون له أشكاله السوية وأشكاله المرضية، مرضيته المميزة، ووصفيته وسببيته- وإحتمالاعلاجيته. أما الطب اليوناني-الروماني، فإنه يعمل بطريقةمخالفة : فهو يدرج الفعل الجنسي داخل حقل يجازف فيه في كل لحظة بأن يصاب ويضطرب بإختلالات العضوية؛ والذي يخاطر فيه دوما، على عكس ذلك، بإحداث أمراض متنوعة، قريبة أو بعيدة.

على أنه يمكننا أن نتحدث عن التمريض بمعنيين. أولا، لأن الآثار الإختلالية لا تنسب إلى الإفراطات الكبرى في إستعمال الجنس وحسب، وإنما إلى الطبيعة ذاتها للسيرورة - إلى الإنفاقات، والزعزعات، والإهتزازات التي يحدثها في الجسد - ؛ ولكن وبالخصوص لأن هذه التحليلات الطبية تنزع إلى قلب تمثلات الفعل الجنسي كنشاط، يكون عنفها وحده هو الرهيب. فهي تصفه بالأحرى كسيرورة تجرف فيها الذات إنفعاليا بآليات للجسد وبحركات للنفس ينبغي لها فيها أن تعيد إقامة سلطتها بواسطة تطابق دقيق مع حاجيات الطبيعة وحدها. إنه يجب أن نفهم بأن طب « إستعمال المتع » هذا لم يبحث عن العمل على تحديد الأشكال « المرضية » للسلوك الجنسي : بل إنه أبرز بالأحرى في جذر الأفعال الجنسية عنصر إنفعالية هو مبدأ مرض حسب الدلالات المزدوجة للفظ Pathos. فالفعل الجنسي ليس داء ؛ ولكنه يظهر مركزا دائما لأمراض ممكنة.

3 ـ إن طبا كهذا يتطلب أقصى الإنتباه إلى النشاط الجنسي. غير أن هذا الإنتباه لا يقود إلى كشف هذا النشاط في أصله وعملية إنجازه ؛ فالأمر لا يتعلق، بالنسبة للذات، بمعرفة دقيقة بما هي عليه رغباتها الخاصة في ماهيتها، والحركات الخاصة التي تدفعها نحو الفعل الجنسي، والإختيارات التي تقيمها، وأشكال الأفعال التي ترتكبها أو أنماط المتعة التي تحس بها. إن الإنتباه المطلوب هو ذلك الذي يجعلها تستحضر بصورة دائمة القواعد التي عليها أن تُخضع لها نشاطها الجنسي. فليس عليها أن تعثر في نفسها على المسلك المظلم للرغبة ؛ وإنما عليها أن تتعرف على الشروط العديدة والمعقدة التي ينبغي أن تجتمع للقيام بأفعال المتعة، دو خطر ولا

ضرر. إنه ينبغي لها أن تقيم لنفسها خطابا لـ« الحقيقة » ؛ ولكن ليس لهذا الخطاب وظيفة أن يقول للذات حقيقة نفسها ؛ بل إن عليه أن يعلمها، بالنظر إلى ما هي عليه الأفعال الجنسية بالطبيعة، كيف تلجأ إليها لتتطابق على أتم وأدق نحو ممكن مع هذه الطبيعة. لقد كان جورج كانغلهم يقول بأن « سبب الشفاء » بالنسبة لأرسطو، « هو صورة الصحة في النشاط الطبي » ؛ وأن ليس الطبيب، وإنما « الصحة هي التي تشفي المريض » ؛ وبصفة عامة فإن « مسؤولية إنتاج تقني لا تعود إلى الصانع، وإنما إلى الفن . . . ؛ الفن، أي الهدفية غير الإستشارية للوغوس طبيعي . » [1].ولعله بإمكاننا أن نقول بنفس الطريقة إن حمية « الأفروديسيا »، حمية توزيعها التي يقترحها الطب، ينبغي ألا تكون لا أكثر ولا أقل من صورة طبيعتها الحاضرة في الفكر، حقيقتها التي تسكن التصرف كقاعدته الثابتة.

4 ـ على أن بين هذه التوصيات الغذائية والقواعد التي يمكن أن نجدها فيما بعد في الأخلاق المسيحية وفي الفكر الطبي، هناك تماثلات عديدة : هناك مبدأ إقتصاد صارم يستهدف الندرة ؛ والخوف من المصائب الفردية أو الأمراض الجماعية التي يمكن أن يثيرها إختلال التصرف الجنسي ؛ وضرورة تحكم صارم في الرغبات، وصراع ضد الصور وإلغاء للمتعة كغاية للعلاقات الجنسية. إلا أن هذه التماثلات ليست تشابهات بعيدة. فهناك إستمراريات يمكن أن تلاحظ. بعضها غير مباشر ويمر من محطة المذاهب الفلسفية : فقاعدة المتعة التي ينبغي ألا تكون غاية إنتقلت إلى المسيحية دون شك بواسطة الفلاسفة أكثر من الأطباء. ولكن هناك أيضا إستمراريات مباشرة ؛ فمطول Basile d'Ancyre حول البكارة ـ ويعتبر مؤلفه على أنه كان طبيبا – يحيل على إعتبارات طبية واضحة. ويستخدم القديس أوغسطين سورانوس في سجاله مع Julien d'Ecbane. ولا ينبغي أن ننسى كذلك التذكيرات الصريحة بالطب اللاثيني واليوناني التي تمت في القرن 18، وفي النصف الأول من القرن 19، في مرحلة تطور جديد لمرضية الجنس.

1 - Georges Canguilhem, *Etude d'histoire et de philosophie des sciences,* Vrin édition, Paris pp. 337 - 338.

ولو شددنا على هذه السمات المشتركة فقط، لتكون لدينا إنطباع بأن الأخلاقية الجنسية المنسوبة إلى المسيحية أو حتى إلى الغرب الحديث، كانت قائمة سلفا، على الأقل بالنسبة لبعض مبادئها الجوهرية، في المرحلة التي بلغت فيها الثقافة اليونانية – الرومانية ذروتها. غير أن هذا إنما يعني تجاهل إختلافات أساسية تمس نوع العلاقة بالذات، وإذن تمس شكل إندماج هذه القواعد في التجربة التي تعيشها الذات مع نفسها.

إستعملت أيضا، لكتابة هذا الفصل، مؤلف :
Jackie Pigeaud, *Etude sur la relation de l'âme et du Corp dans la tradition médico-philosophique antique,* Paris, les belles Lettres, 1981.

الفصل الخامس

المرأة

كانت النصوص الكلاسيكية الكبرى، التي كانت تطرح فيها مسألة الزواج - «إقتصادي» إكزنوفون، « جمهورية» أو «قوانين» أفلاطون، «السياسة» و «أخلاقية نقوماخوس» أرسطو، « إقتصادي» أرسطو - المزعوم - تدرج التفكير في العلاقات الزوجية داخل إطار واسع : إطار المدينة، بالقوانين والأعراف الضرورية لبقائها وإزدهارها ؛ البيت بالتنظيم الذي يسمح بالمحافظة عليه أو بإغنائه. غير أنه لا ينبغي أن نستنتج، من هذا الخضوع للزواج لمنافع مدنية أو أسرية، بأن الزواج كان يتصور في حد ذاته كرابطة لا أهمية لها، وأنه قد لا تكون له أية قيمة أخرى غير توفير خلفة نافعة للدول والأسر. فقد رأينا ماهي القواعد المتشددة التي كان إكزنوفون، وإزوكرات، وأفلاطون وأرسطو، يفرضونها على الزوجين لتحقيق التصرف الجيد في الزواج ؛ وماهو الإمتياز الذي كان للمرأة الحق فيه، والعدل والواجب لها، والعناية المستعملة في ضرب المثال لها وتكوينها : لقد كان كل هذا يوحي بنمط من العلاقات كان يذهب أبعد من الوظائف التناسلية وحدها. ولكن الزواج كان يقتضي أسلوبا خاصا للتصرف، خصوصا بالحد الذي كان الرجل المتزوج فيه رب الأسرة ، ومواطنا محترما، أو رجلا يطمح إلى ممارسة سلطة سياسية وأخلاقية في آن واحد على الآخرين ؛ وفي هذا الفن للتزوج، كانت ضرورة التحكم الصارم في الذات هي التي كان عليها أن تمنح لسلوك الرجل الرزين، المعتدل والعادل شكله الخاص به.

بيد أن أخلاقية السلوك الزواجي تظهر في شكل كافي الإختلاف في سلسلة من النصوص تمتد من القرنين الأولين قبل الميلاد إلى القرن الثاني من عهدنا، على طول

هذه الفترة التي تمت فيها ملاحظة تغيير معين في ممارسة الزواج. وهكذا فلدينا "Peri gamau" لـAntipater، والترجمة اللاتينية لنص يوناني إعتبر لزمن طويل أنه يشكل القسم الأخير من « إقتصادي » أرسطو - المزعوم، ومختلف مقاطع ميزونيوس المخصصة للزواج، و« القواعد الزوجية » (Preceptes conjuguax) و« محاورة حول الحب » (Dialogue sur l'Amour) لبلوتارك، والمطول في الزواج لـ "Hiéroclès" ، فضلا عن الإشارات التي يمكن أن نجدها عند سينيك أو ابكتيتوس، وفي بعض النصوص الفيتاغورية[1].

فهل يجب القول بأن الزواج كان قد صار حينئذ مسألة أكثر ملحاحية وغالبا موضوع جدال أكثر مما كان في الماضي ؟ وهل ينبغي إفتراض أن إختيار الحياة الزوجية وكيفية التصرف فيها قد أثارا في هذه المرحلة قلقا أكبر وأنه قد تمت أشكلتهما بعناية أكثر ؟ إنه من غير الممكن، بدون شك ، تقديم جواب عن هذه الأسئلة بعبارات كمية. وبالمقابل، فإنه يبدو أن فن عيش حياة الزواج قد تم تفكيره وتعريفه في عديد من النصوص المهمة على نمط جديد نسبيا. فهناك جدة أولى تتحدد في كون أن الوجود الزوجي ، على الرغم من إستمرار تعلقه بالبيت، وإدارته، وإنجاب الأطفال، كان يثمن أكثر فأكثر عنصرا خاصا وسط هذا المجموع: وهو العلاقة الشخصية بين الزوجين، والرباط الذي يمكنه أن يجمع بينهما، وسلوكهما تجاه بعضعهما ؛ وبدل أن تستعير هذه العلاقة أهميتها من المستلزمات الأخرى لحياة سيد البيت، فإنه يبدوا أنها اعتبرت العنصر الأول والأساسي الذي تنتظم حوله كل العناصر الأخرى، الذي تشتق منه والذي تستمد قوتها منه. وعموما، فإن فن التصرف في الزواج قد يتعرف أقل بتقنية للإدارة، وأكثر بأسلبة للرابطة الفردية. ولعل الجدة الثانية قد تكمن في كون أن مبدأ إعتدال التصرف لدى رجل متزوج يتعين في واجبات التبادلية أفضل مما يتعين في التحكم في الآخرين ؛ أو بالأحرى أن سيادة الذات على الذات إنما تتجلى أكثر في ممارسة الواجبات تجاه الاخرين، وبالخصوص في إحترام معين للزوجة ؛ فتقوية الإنشغال

1 - H. Thesleff, *An introduction to the Phyhagorem writings of the hellenestic period*, et *the pyhagorean texts of the Hellenestic period*.

بالذات تترافق هنا مع تقييم للآخر ؛ ولعل الطريقة الجديدة التي صارت تصاغ بها مسألة « الإخلاص » الجنسي في بعض الأحيان تشهد على هذه التغيير. وأخيرا، وهذا هو الشيء المهم هنا، فإن هذا الفن للزواج في شكل الرابطة والتناظر، يخصص مكانا أهم نسبيا لمشكلات العلاقات الجنسية بين الزوجين ؛ فلقد ظلت هذه المشكلات تعالج بكيفية متكتمة وتلميحية ؛ ولكن يبقى مع ذلك أننا نجد، عند مؤلفين كبلوتارك، إهتماما كبيرا بتعريف طريقة معينة، بالنسبة للزوجين، لممارسةعلاقات المتعة والتصرف فيها ؛ فالإهتمام بالإنجاب يتركب فيها بدلالات أخرى وقيم أخرى تتعلق بالحب، والوئام ، والتفاهم الجيد والود المتبادل.

ومرة أخرى، فنحن لا نزعم بأن مثل هذه السلوكات أو مثل هذه العواطف كانت مجهولة في المرحلة الكلاسيكية، وأنها ظهرت بعد ذلك : فإقامة تغييرات من هذا النوع قد تطلب توثيقا آخر وتحليلات مختلفة تماما. ولكن يبدوا جيدا – إذا صدقنا النصوص التي نتوفر عليها – بأن هذه المواقف، وهذه الكيفيات السلوكية ، وهذه الطرائق للفعل والإحساس قد صارت حينئذ موضوعات للأشكلة، وموضوعات لجدل فلسفي وعناصر فن مفكر للتصر[1](ف) . وهكذا، إنفكت أسلوبية للوجود عن القواعد التقليدية لإدراة بيت الزوجية : ولعنا نعتبر عليها بما يكفي من الوضوح في فن للرابطة الزوجية، وفي مذهب للإستئثار الجنسي، وأخيرا في جمالية للمتع المقتسمة.

1 - M. Meslin, *L'homme romain, des origines au 1er siècle de notre ère*, pp.143 -163.

I

الرابطة الزوجية

من خلال العديد من هذه الأفكار حول الزواج، وبكيفية خاصة من خلال النصوص الرواقية للقرنين الأولين من عهدنا، تم تبلور نموذج معين للعلاقة بين الزوجين. ليس لأنه تم إقتراح فرض أشكال مؤسساتية مستحدثة كليا على الزواج، أو تم الإيحاء بادراجه داخل اطار شرعي مختلف. ولكن ، دون وضع البنيات التقليدية موضع تساءل، تم البحث عن تعريف نمط من التعايش بين الزوج والزوجة، وكيفية للعلاقات بينهما وطريقة للعيش معا مختلفة إختلافا كافيا عما كان يقترح في النصوص الكلاسيكية. ويمكن القول، بتبسيطنا للمسألة كثيرا وبإستخدامنا للغة غير مناسبة بعض الشيء، إن الزواج لم يعد يفكر فقط كـ« شكل زواجي » يحدد تكاملية الأدوار في إدارة البيت، وإنما أيضا وبالخصوص كـ« رابطة زوجية » وكعلاقة شخصية بين الرجل والمرأة. وهكذا، فإن هذا الفن للعيش في إطار الزواج يعرف علاقة « ثنائية » في شكلها، و« كونية » في قيمتها، و« مميزة » في شدتها وقوتها.

1 – « علاقة ثنائية » . إنه إذا كان هناك شيء مطابق للطبيعة (Kata phusin) فهو التزوج بدون شك، يقول ميزونيوس ريفوس [1]. ولكي يشرح بأن الخطاب الذي ينتجه حول الزواج يدخل في عداد ما هو أكثر ضرورة، يطرح هييوروكليس بأن الطبيعة هي التي تحمل النوع الذي ننتمي إليه على مثل هذا الشكل من المعاشرة [2].

1 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. Hense, XIV, p. 71. cf. Lutz, *Musonius Rufus*, *yale classical studies*, t. x, 1974, pp. 87-100.
2 - Hieroclès, *Peri gamou*, in Stobée, *Florilège*, 21, 17.

إن هذه المبادئ لم تكن تعمل إلا على إستعادة درس تقليدي تماما. فطبيعة الزواج، إذا كانت مرفوضة في بعض المدارس الفلسفية، وعند الكلبيين خاصة، فإنها كانت مؤسسة بشكل عادي ومألوف على سلسلة من الأسباب : الإلتقاء الضروري للذكر والأنثى من أجل الإنجاب، ضرورة مد هذا الإرتباط إلى علاقة مستقرة لتأمين تربية الذرية، مجموع المساعدات، والرفاهية والمباهج التي يمكن أن تقدمها الحياة بين إثنين، مع خدماتها وإلتزاماتها ؛ وأخيرا تكوين الأسرة كعنصر قاعدي بالنسبة للمدينة. فإجتماع الرجل والمرأة كان، بواسطة أولى هذه الوظائف، يتعلق بمبدإٍ مشترك بين كل الحيوانات ؛ وقد كان، بالوظائف الأخرى، يطبع أشكال وجود كان يعتبر عموما أنه إنساني خالص، ومعقول.

غير أن هذه الموضوعة الكلاسيكية بأن الزواج شيء طبيعي بإسهامه المزدوج في الإنجاب وفي شراكة الحياة، سيستعيدها رواقيو المرحلة الإمبراطورية، ولكن بتحويلها تحويلا عميق الدلالة.

ميزونيوس أولا. يمكن أن نسجل في صياغاته تغييرا معينا في التشديد من الهدف «الإنجابي» إلى المقصدية «المشتركة». ولعل مقطعا من المطول «حول هدف الزواج» يكشف عن ذلك بوضوح [1]. فهو ينطلق من ثنائية أهداف الزواج : خلفة يجب الحصول عليها، وحياة ينبغي إقتسامها. ولكن ميزونيوس يضيف مباشرة بأنه يمكن للإنجاب أن يكون شيئا مهما، ولكن لا يمكنه بحد ذاته أن يبرر الزواج. وبذكره لإعتراض غالبا ما كان الكلبيون يحتجون به، ليذكر بأن البشر يمكنهم، لو كانت المسألة تتعلق فقط بالحصول على ذرية، أن يفعلوا كما تفعل الحيوانات : الإجتماع، ثم الإفتراق. وإذا كانوا لا يفعلون ذلك، فلأن المهم بالنسبة إليهم هو التشارك : رفقة حياة تتبادل فيها العنايات، ويتنافس فيها حول الإهتمام والعطف اللذين يقدمهما الواحد للآخر، والتي يمكن فيها للزوجين أن يقارنا بحيوانيي مقرن لا يستطيع أن يتقدم إذا كان كل واحد منهما ينظر في إتجاه مخالف للثاني. ومع ذلك، فقد يكون من الخطأ القول بأن ميزونيوس يفضل علاقات المساعدة والإنجاد على هدف الخلفة. ولكن على هذه الأهداف أن تندرج في شكل فريد هو شكل

1 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII A, pp. 67-68. 4

الحياة المشتركة ؛ فالإهتمام الذي يوليه الزوجان لبعضهما تبادليا والذرية التي يعملان معا على تربيتها، هما وجها هذا الشكل الأساسي.

ويشير ميزونيوس، في مقطع آخر، إلى كيف أن الطبيعة قد أدرجت هذا الشكل من الوحدة في كل فرد بشري. ويذكر مطول «حول الزواج كعائق للفلسفة»(1) الفصل الأصلي الذي تم في الجنس البشري بين الرجال والنساء. وفيه يتساءل ميزونيوس حول كون أن الخالق، بعدما فصل بين الجنسين، أراد أن يقرب بينهما. والحال أنه قد قرب بينهما، يسجل المؤلف، بغرس في كل واحد منهما «رغبة عنيفة»، رغبة هي في آن واحد رغبة "إرتباط" ورغبة "إتحاد"، -Koinomia Homilia. ويبدو أن أول هذين اللفظين يحيل على الإتصال الجنسي، فيما يحيل الثاني على شراكة الحياة. ولذلك، ينبغي أن نفهم بأن هناك رغبة أساسية وأصلية عند الكائن البشري، وأن هذه الرغبة تنصب بنفس الدرجة على التقريب الجسدي كما على اقتسام الحياة. وهذه اطروحة تترتب عليها نتيجة مزدوجة : أن الحيوية القصوى للرغبة لا تميز الحركة التي تدفع إلى ترابط الجنسين وحسب ، وإنما تميزكذلك الحركة التي تنزع إلى إقتسام الحياة بينهما ؛ وعلى عكس ذلك، فإن العلاقة بين الجنسين تنتمي إلى نفس المستوى العقلاني كالعلاقات التي تربط بالمصلحة، والمحبة وشراكة النفوس، فردين ببعضهما. وعليه، فإن نفس الميل الطبيعي هو الذي يقود، بشدة متساوية وبعقلانية من نفس النوع، إلى مزاوجة الحياتين وإلى إرتباط الأجساد.

وبناء على ذلك، فإن الزواج بالنسبة لميزونيوس ليس مؤسسا لأنه قد يوجد في نقطة إلتقاء ميلين متغايرين : أحدهما جسدي وجنسي، والآخر معقول وإجتماعي. بل إنه متجذر في نزعة بدائية وفريدة تقود نحوه مباشرة، كغاية جوهرية، ومن خلاله نحو أثريه الملازمين : تكوين خلفة مشتركة ورفقة حياة. لذلك نفهم ميزونيوس جيدا عندما يقول بأن لا شيء يكون مرغوبا فيه (prosphilesteron) أكثر من الزواج. فطبيعية الزواج ليست راجعة إلى النتائج وحدها التي يمكننا أن نستخلصها من ممارسته ؛ بل إنها تبين عن نفسها منذ وجود ميل يشكله أصليا كهدف مستحب ومأمول فيه.

---

4 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, pp. 70 - 71.

وبطريقة مشابهة لهذه، يؤسس هيروكليس (Hiéroclès) الزواج على الطبيعة « المزدوجة » بصورة ما عند الإنسان. فالبشر هم، بالنسبة إليه، حيوانات « زوجية » (sunerastikoi) [1]. وقد كانت الفكرة موجودة عند الطبيعيين : الذين كانوا يميزون بين الحيوانات التي تعيش على نمط القطيع (فهي Sunagelastikoi) وبين تلك التي تعيش على نمط الزوج (وهي Sunduastikoi). وقد سبق لأفلاطون نفسه أن أحال، في مقطع من « القوانين »، على هذا التمييز : فلقد كان يوصي البشر بإتباع مثال هذه الحيوانات المتعففة طالما ظلت تعيش في شكل مجموعات، والتي تتحول إلى أزواج وتصير بهائم « زوجية » عندما يحين فصل التسافد. وكان أرسطو كذلك قد ذكر في « السياسة » الطابع « الزواجي » (Syndyastique) للإنسان، للإشارة إلى علاقات السيد بالعبد كما إلى العلاقات بين الزوجين [2].

غير أن هيروكليس يستعمل الفكرة لغايات مختلفة. فهو يحيلها على العلاقة الزوجية حصرا، العلاقة التي قد تجد هنا مبدئها وعلى هذا النحو أساس طبيعتيها. فالكائن البشري، بحسبه، مزدوج تشكيليا ؛ وهو مكون ليعيش مع كائن بشري آخر في علاقة تعطيه، في نفس الوقت، خلفة وتتيح له أن يقضي حياته مع شريك معين. فالطبيعة، بالنسبة إليه كما بالنسبة لميزونيوس، لا تكتفي بإقامة مكان للزواج ؛ بل إنها تحث الأفراد عليه بميل أساسي ؛ وهي تدفع كل واحد إليه كما تدفع الحكيم نفسه إليه. إن الطبيعة والعقل يتطابقان في الحركة التي تدفع إلى الزواج. إلا أنه ينبغي أن نسجل، فضلا عن ذلك، بأن هيروكليس لا يقيم تعارضا، كما لو كان الأمر يتعلق بإمكانيتين غير متلائمتين مع بعضهما البعض، بين الطابع الزواجي للكائن البشري، الذي يجعله يعيش زوجيا، وبين الطابع « القطيعي » الذي يجعله يعيش على شاكلة القطيع. فالبشر مكونون ليعيشوا مثنى، وليعيشوا كذلك في التعددية. والإنسان زوجي وإجتماعي في آن واحد : فالعلاقة الثنائية والعلاقة الجمعية مربطتين عضويا. ويشرح هيروكليس بأن المدينة تتكون من بيوت تشكل عناصرها ؛ ولكن الزوج، في كل واحد منها، هو الذي يشكل في آن

1 - Héroclès, in Stobeé, *Florilège*, 22.

2 - Aristote, *Politique*, I, 2, 1252 a.

ويستخذم الكلمة أيضا بخصوص علاقة الزوج بالزوجة في : *Ethique à Nicomaque*, VIII, 12.

واحد مبدأه وإكتماله ؛ إلى حد أن البيت لا يكون مكتملا إلا إذا كان منظما حول الزوج. وهكذا نجد الثنائية الزوجية قائمة على طول الوجود البشري وفي كل مظاهره : في التشكل الأصلي الذي منحته الطبيعة إياه ؛ في الواجبات التي تفرض نفسها على الإنسان من حيث هو كائن عقلاني ؛ وفي شكل الحياة الإجتماعية التي تربطه بالتجمع البشري الذي ينتمي إليه : فالإنسان كحيوان، كحي معقول وكفرد يربطه عقله بالجنس البشري، إنما هو في كل الأحوال كائن زوجي.

2 – «علاقة كونية». لزمن طويل، شكلت مسألة معرفة ما إذا كان ينبغي التزوج أم لا، في التفكير حول أنماط العيش، موضوع نقاش ومجادلة. فمزايا ومساوئ الزواج، وفائدة التوفر على زوجة شرعية وعلى الحصول بفضلها على خلفة مشرفة، وبالمقابل الهموم والقلق حينما ينبغي تحمل الزوجة، ومراقبة الأطفال، وتوفير حاجاتهم وأحيانا مواجهة أمراضهم وموتهم – لقد كانت هذه كلها موضوعات لا تبلى لجدال جدي أحيانا، سخري أحيانا أخرى، ومتكرر دائما. ولعل أصداءه ستستمر طويلا حتى في العصر القديم المتأخر. فإبيكتيتوس وكليمان الإسكندراني (Clément d'Alexandre)، صاحب «الغرامات» (amours) المنسوبة إلى لوسيان – المزعوم (Pseudo-Lucien)، أو ليبانيوس (Libanios) في مطول "Ei gamèteon"، سيغرفون كلهم من هذه البيانات التي لم تتجدد ابدا خلال القرون. لقد كان الأبيقوريون والكلبيون يعارضون الزواج مبدئيا. ويبدو، على العكس من ذلك، أن الرواقيين كانوا، منذ البداية، يوافقون عليه [1]. وعلى كل حال، يبدو أن أطروحة أنه من المناسب التزوج كانت قد صارت مألوفة جدا في الرواقية ومميزة تماما لأخلاقها الفردية والإجتماعية. إلا أن ما يشكل أهمية الموقف الرواقي، بالنسبة لتاريخ الأخلاق، هو أنه لا يصاغ كتفصيل بسيط للزواج اعتبارا لمزاياه وعلى الرغم من مساوئه ؛ فالتزوج، بالنسبة لميزونيوس، ابكتتوس أو هيروكليس، لا يتعلق بـ«من الأفضل» ؛ بل إنه واجب .إن الرابطة الزواجية هي قاعدة كونية. ويستند هذا المبدأ العام إلى صنفين من التفكير. فإجبارية التزوج هي أولا بالنسبة للرواقيين النتيجة المباشرة لمبدأ أن الزواج أرادته الطبيعة نفسها،

1 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, III, 1, 121.

وأن الكائن البشري ينقاذ إليه بغريزة طبيعية ومعقولة في آن واحد، هي نفسها التي توجد عند كل البشر. ولكنها متضمنة أيضا بصفة عنصر في مجموع المهام والواجبات التي ينبغي على الكائن الانساني ألا يتهرب منها، بمجرد ما يتعرف على نفسه كعضو في تجمع وكجزء من الجنسي البشري : ولعل الزواج هو أحد هذه الواجبات التي يتخذ بواسطتها الوجود الإنساني الخاص قيمة متميزة في نظر الجميع.

ولعل نقاش إبكتتوس مع أحد الآبيقوريين يبين بوضوح هذا التعرف على الزواج كواجب كوني ملزم لكل كائن إنساني يريد أن يعيش طبقا لما تقتضيه الطبيعة، وكوظيفة للفرد الذي ينوي أن يعيش حياة مفيدة بالنسبة لمن يحيط به وبالنسبة للإنسانية عامة. فالأبيقوري الذي يدحضه إبكتتوس في المحادثة السابعة من الكتاب الثالث هو من علية القوم ؛ فهو يمارس مهاما ؛ وهو « مفتش للمدن »؛ ولكنه، وفاء لمبادئه الفلسفية، يرفض الزواج. الشيء الذي يرد عليه إبكتتوس بحجج ثلاثة:

تحيل الحجة الأولى على الفائدة المباشرة وعلى إستحالة تعميم التخلي عن الزواج:

فإذا كان كل واحد يرفض التزوج، « فماذا سينتج عن ذلك ؟ من أين سيأتي المواطنون ؟ ومن سيتولى ترتيبهم ؟ ومن سيحرس الفتوات (الفتيان من نظام الفتوة في أثينا القديمة) ؟ ومن سيكون مديرا للمعاهد الرياضية ؟ وأيضا كيف ستكون تربيتهم؟ » [1]. وتحيل الحجة الثانية على الإلتزامات الإجتماعية التي لا ينبغي على أي رجل أن يتهرب منها، والتي ينتمي إليها الزواج بجانب الواجبات التي تتعلق بالحياة السياسية والدين والأسرة : « أداء دور المواطن كاملا، التزوج، إنجاب أطفال، تمجيد الآلهة، الإعتناء بالوالدين. »[2]. وأخيرا تتعلق الحجة الثالثة بطبيعية تصرف يقضي العقل ذاته بالخضوع إليه : « فلتخضع المتعة لهذه الواجبات كوزير، كخادمة، حتى توقظ حماسنا، وحتى نحبس أنفسنا في أفعال مطابقة للطبيعة. » [3]

1 - Epictète, *Entretiens*, III, 7, 19-20.
2 - *Ibid.*, 26.
3 - *Ibid.*, 28.

هكذا نرى مبدأ التزوج ينفصل عن لعبة المقارنة بين مزايا ومساوئ الزواج ؛ فهو يعبر عن نفسه كمستلزم بالنسبة للجميع لإختيار حياة وليعطي نفسه شكل الشئ الكوني لأنه مطابق للطبيعة ومفيد لكل الناس. إن الزواج يربط الإنسان بنفسه، من حيث هو كائن طبيعي وعضو في الجنس البشري، وإبكتتوس يقول ذلك لمخاطبه الأبيقوري، لحظة توديعه : فبعدم قيامك بما أمربه Zeus، «فانك ستلقى عقابا سيلحق بك الضرر - أي ضرر ؟ لا ضرر آخر غير ذلك الذي ينتج عن عدم قيامك بواجبك. إنك تدمر فيك الإنسان المخلص، الفاضل، المعتدل. فلا تبحث عن أضرار أهم من هذه». [1]

ومع ذلك، فالأمر بالنسبة للزواج هو كما في كل التصرفات الأخرى التي كان الرواقيون يصنفونها من بين الأشياء الجديرة بالتفضيل (Prœgoumena)، يمكن أن تطرأ ظروف لا يكون فيها إجباريا. وهذا ما يقوله هيروكليس : «إن التزوج شيء جدير بالتفضيل ؛ وإذن فهو بالنسبة لنا ضروري إذا لم يأت أي ظرف يعارضه» - [2]. ولعل، في هذه العلاقة بين إجبارية التزوج والظرفية بالذات، كان يبرز الإختلاف بين الرواقيين والأبقوريين ؛ فالبنسبة لهؤلاء، لا يكون أحد مجبرا على التزوج إلا إذا كان هناك ظرف معين يجعل هذا الشكل من الإتحاد شيئا مرغوبا فيه؛ أما بالنسبة لؤلائك، فوحدها ظروف خاصة هي التي بإمكانها أن تعلق إلتزاما لا يمكن مبدئيا التهرب منه.

ومن بين هذه الظروف، هناك ظرف كان قد شكل لزمن طويل موضوع نقاش دائم : إنه إختيار الوجود الفلسفي. فأن يكون زواج الفيلسوف قد شكل، منذ العصر الكلاسيكي، موضوعة جدال، فهذا ما يمكن أن يفسر بعدة أسباب : تغاير وتنافر هذا النوع من الحياة بالعلاقة مع أشكال أخرى للوجود ؛ أو اللاتلائم بين هدفية الفيلسوف (العناية بنفسه، التحكم التام في أهوائه، البحث عن هدوء وسكينة ذهنه) وما كان يوصف تقليديا على أنه يشكل غليان وإضطرابات حياة الزواج. وإجمالا، فقد كان يظهر من الصعب جدا أن تتم الموافقة بين الأسلوب

1 - Epictète, *Entretiens*, 36.
2 - Hiérocles, in stobeé, *Florilège*, 22.

المميز للحياة الفلسفية وبين متطلبات زواج يعرف خصوصا باعباءه. ورغم ذلك، فهناك نصان مهمان يبينان طريقة أخرى مختلفة تماما، لا لحل الصعوبة وحسب، ولكن أيضا لطرح المعطيات نفسها للمشكل.

اقدمهما يرجع إلي ميزونيوس. فهو يقلب فيه مسألة عدم التلائم العملي بين حياة الزواج والوجود الفلسفي، ويستبدلها بالتأكيد على رابطة إنتماء جوهري بين هذا الوجود وتلك الحياة [1]. إن من يريد أن يكون فيلسوفا، يقرر ميزونيوس، ينبغي له أن يتزوج، ينبغي له ذلك لأن الوظيفة الأولى للفلسفة هي أن تتيح العيش بالتلائم مع الطبيعة والقيام بكل الواجبات التي تنتج عن هذه الطبيعة ؛ فهو يتخذ لنفسه "سيدا ومرشدا" ما يلائم الكائن البشري طبقا للطبيعة، ولكن ينبغي له ذلك أيضا أكثر من أي أحد آخر، لأن دور الفيلسوف ليس هو العيش ببساطة حسب العقل ؛ وإنما يجب أن يكون، بالنسبة لكل الآخرين، مثالا يحتذى عن هذه الحياة المعقولة ومعلما يقود إليها. فلا يمكن للفيلسوف أن يكون دون مستوى أولئك الذين ينصحهم ويوجههم. وإذا تهرب من الزواج، فإنه قد يظهر نفسه دون أولئك الذين، بإمتثالهم للعقل وبإتباعهم للطبيعة، يمارسون الحياة الزوجية، إنشغالا بأنفسهم وبالآخرين. ومن ثم، فإن الحياة الزواجية، بعيدا عن أن تكون غير متلائمة مع الفلسفة، فإنها تشكل بالنسبة لها إلتزاما مزدوجا : فهي، حيال الذات، واجب إعطاء الحياة شكلا صالحا كونيا ؛ وحيال الآخرين، فهي ضرورة إقتراح نموذج حياة.

ويمكننا أن نقابل بهذا التحليل، التحليل الذي يقترحه إبكتتوس حينما يرسم الصورة المثالية للكلبي، للذي يمتهن التفلسف، والذي يجب أن يكون المربي المشترك، بشير الحقيقة، ورسول زوس إلى البشر، والذي يصعد إلى الخشبة لمساءلة الناس ولومهم على طريقة عيشهم. إن شخصا مثل هذا لا يمكن أن تكون له «لاثيابا، ولاملجأ، ولا أسرة»، «لاعبد ولا وطن»، ولكن «الأرض وحدها والسماء ومعطفا باليا»[2]. وعن الزواج ومساوئه، يرسم إبكتتوس من جهة أخرى لوحة

1 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, p. 70.
2 - Epictète, *Entretiens*, III, 22, 47.

مألوفة .فهو مطابق، في قريحته العادية، لما قيل منذ زمن بعيد حول «هموم الحياة الزوجية» التي تضطرب النفس وتصرف عن التفكير ؛ فعندما نتزوج، فإننا نرتبط بـ «واجبات خاصة» : يجب أن نسخن ماء القدر، وإصطحاب الأطفال إلى المدرسة، وخدمة الصهر ؛ وتوفير الصوف، والزيت وسرير وقدح للزوجة [1]. ومن الوهلة الأولى، فإن الأمرلا يتعلق هنا إلا بالائحة الطويلة للإلتزامات التي تثقل كاهل الحكيم وتمنعه من الإهتمام بنفسه. ولكن السبب الذي ينبغي من أجله للكلبي المثالي، حسب إبكتتوس، أن يتخلى عن التزوج ليس هو إرادة وقف عنايته على نفسه وحدها ؛ وإنما على العكس من ذلك، لأن مهمته تكمن في الإهتمام بالبشر، والسهر عليهم ؛ ولأنه على طريقة الطبيب يجب أن «يقوم بجولته» و«يجس نبض كل الناس» [2] ؛ أما إذا كان مشغولا باعباء البيت (وربما خصوصا بهذا البيت الفقير الذي يصفه إبكتتوس) فإنه لن يتوفر على متسع من الوقت للإنصراف إلى القيام بمهمة تشمل الإنسانية كلها. فتخليه عن كل إرتباطاته الخاصة ليس سوى نتيجة الروابط التي يقيمها، من حيث هو فيلسوف، مع الجنس البشري ؛ فليس له أسرة، لأن أسرته هي الإنسانية؛ وليس له أطفال لأنه أوجد، بطريقة ما، كل الرجال وكل النساء. وإذن يجب أن نفهم جيدا : فعبئ الأسرة الكونية هو الذي يصرف الكلبي عن الإنشغال بالحياة الزوجية الخاصة.

غير أن إبكتتوس لا يكتفي بهذا : بل إنه يضع حدا لهذا اللاتلائم: حدا للوضعية القائمة، حدا لما يدعوه "Catastase" الراهنة للعالم. وبالفعل، فإذا وجدنا أنفسنا في مدينة من الحكماء، فإنه لن تعود هناك حاجة لهؤلاء الرجال الذين ترسلهم الآلهة إلى البشر، والذين ينتصبون، وقد جردوا أنفسهم من كل شيء، لإيقاظ الآخرين على الحقيقة. وهكذا سيصير كل الناس فلاسفة ؛ وبالتالي سيكون الكلبي ومهنته الشاقة عديمي الجدوى: ومن جهة أخرى، فإن الزواج، في مثل هذه الحالة من الأشياء، قد لا يطرح نفس الجنس من المشكلات كتلك التي يطرحها اليوم، في الشكل الحاضر الذي توجد عليه البشرية ؛ فقد يجد كل

1 - Epictète, *Entretiens, Ibid.*, 70-71.
2 - *Ibid.*, 73.

فيلسوف في زوجته، في صهره وفي أطفاله أناسا مطابقين له ومتربين مثله[1].

بهذا الشكل قد تضع العلاقة الزوجية الحكيم في حضور آخر من نفسه. وعليه، فإنه ينبغي إعتبار أن رفض الزواج بالنسبة للفيلسوف المناضل لا يحيل على إدانة جوهرية، بل إنه لا يتعلق إلا بضرورة ظرفية ؛ فعزوبة الفيلسوف لن يبقى عليها إلا أن تزول نهائيا إذا كان الناس في حالة تمكنهم من أن يعيشوا وجودا مطابقا لطبيعتهم الجوهرية.

3 – « علاقة فريدة ». لم يبتكر فلاسفة المرحلة الإمبراطورية بطبيعة الحال البعد العاطفي للعلاقة الزوجية ؛ كما أنهم لم يشطبوا على مكونات فائدته، في الحياة الفردية، الأسرية أو المدنية. ولكنهم حاولوا أن يمنحوا لهذه العلاقة والطريقة التي تقيم بها رابطة بين الزوجين شكلا وكيفيات خاصة.

لقد كان أرسطو يولي كثيرا من الأهمية والقوة للعلاقة بين الزوجين. ولكنه حينما كان يحلل الروابط التي تشد البشر إلى بعضهم البعض، فلعلاقات الدم يبدو أنه كان يمنح الإمتياز : فلا علاقة أشد وأقوى، بحسبه، من الوالدين حيال الأبناء، تلك التي يمكنهم أن يتعرفوا فيها كما على جزء منهم[2]. ويختلف التراتب الذي يقترحه ميزونيوس في المطول حول « الزواج كعائق للفلسفة ». فمن بين كل التشاركات التي يمكنها أن تقوم بين البشر، يشير ميزونيوس إلى تشارك الزواج على أنه الأسمى والأهم والأجل (presbutate). وهو يمتاز كثيرا بقوته على التشارك الذي يمكن أن يجمع صديقا بصديقه، وأخا بأخيه، وإبنا بوالديه. بل إنها تمتاز حتى – وهذه هي النقطة الحاسمة – على الرابطة التي تشد الوالدين إلى ذريتهما. فلن يكون لأي أب، ولا لأي أم، يكتب ميزونيوس، صداقة لطفلهما أكبر من تلك التي يحملها أحدهما لزوجه ؛ ويذكر مثال ادميت (Admète) : فمن قبل إذن بأن يموت من أجله ؟ ليس والداه الطاعنان في السن، وإنما زوجته ألسيست (Alceste)، التي كانت مع ذلك شابة[3].

---

1 - *Entretiens*, *Ibid.*, 67-68.
2 - Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 12.
3 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, pp. 74-75.

وهكذا، فإن الرابطة الزوجية، مفكرة على هذاا لنحو كعلاقة أكثر أساسية وأكثر وثوقا من كل علاقة أخرى، تستخدم لتعريف نمط كامل من الوجود. لقد كانت الحياة الزواجية تتميز باقتسام المهام والسلوكات في شكل تكاملي ؛ ولقد كان على الرجل أن يفعل ما لم تكن المرأة قادرة على إنجازه، وقد كان عليها، هي من جهتها، أن تقوم بما لم يكن من إختصاص زوجها ؛ فتطابق الهدف (إزدهار البيت) هو الذي كان يمنح الوحدة لهذه الأنشطة والأنماط من الحياة المختلفة بالتعريف. إن هذه المطابقة لأدوار متميزة لا تختفي من قواعد الحياة التي يمكن إقتراحها على الناس المتزوجين : فهيروكليس يحيل، في كتابه «الإقتصادي» [1]، على قواعد مماثلة لتلك التي كانت توجد عندإكزنوفون. ولكن وراء هذاالتوزيع للسلوكات المتعلقة بالبيت، والمنافع والرصيد المادي، يتأكد مستلزم حياة مقتسمة ووجود مشترك. ففن الزواج ليس ببساطة بالنسبة للزوجين كيفية معقولة للتصرف، كل واحد من جهته، بالنظر إلى غاية يعترف بها الشريكان والتي يتوحدان فيها ؛ بل إنه طريقة للعيش معا وللحياة في الزوج كواحد ؛ إن الزواج يستدعي أسلوبا معينا للتصرف يعيش فيه كل واحد من الزوجين حياته كحياة لإثنين، والذي يشكلان فيه، معا، وجودا مشتركا.

وينطبع هذا الأسلوب للوجود أولا بفن معين للتواجد معا. فالرجل يجب، لإدارة شؤونه،أن يكون خارج البيت، بينما ينبغي للمرأة أن تبقى في البيت. ولكن الأزواج الجيدين إنما يرغبون في الإتصال المستمر وفي الا يدوم إنفصالهم عن بعضهم البعض إلا أقل ما يمكن من الوقت. فحضور الآخر، والوجه–للوجه، والعيش جنبا إلى جنب، تقدم لا ببساطة كواجبات، وإنما كمبتغي للرابطة التي يجب أن تجمع بين الزوجين. وإذا كان يمكن لكل منهما أن يكون له دوره، إلا أنه لا يمكنهما أن يستغنيا عن بعضهما البعض. وفي هذا الإطار، يشدد ميزونيوس على الحاجة التي يشعر بها الزوجان، في زواج جيد، في أن يبقيا معا، بل إنه يجعل من صعوبة الإفتراق مقياس صداقتهما الفريدة : فليس هناك غيابا أصعب على التحمل من غياب الزوج بالنسبة للزوجة، وغياب الزوجة بالنسبة للزوج ؛ وليس

1 - Hiéroclès, in Stobeé, *Florilège*, 21.

هناك حضورا له مثل هذه السلطة في تخفيف الحزن، والزيادة في الفرح، ومداواة النكبات [1]. وهكذا، فإن حضور الآخر إنما يضرب في عمق حياة الزواج. ولنتذكر Pline وهو يصف لزوجته الغائبة الليالي والنهارات التي يقضيها في البحث عنها عبثا، وفي تذكر وجهها بغاية أن يثير بجانبه حضورا كليا [2].

فن التواجد معا، ولكن فن الكلام أيضا. صحيح أن «إقتصادي»إكزنوفون كان يصف نموذجا معينا للتبادل بين الزوجين : فقد كان على الزوج بالخصوص أن يرشد، وينصح، ويقدم العبرة، ويوجه في نهاية المطاف إمرأته في نشاطها كربة بيت ؛ أما الزوجة، فقد كان عليها أن تسأل حول ما لم تكن تعرفه وأن تلخص ما إستطاعت أن تفعله. غير أن النصوص المتأخرة توحي بنمط آخر من الحوار الزوجي، ولغايات أخرى. فكل واحد من الزوجين يجب، حسب هيروكليس، أن ينقل إلى الآخر ما فعله ؛ فعلى الزوجة أن تقول لزوجها كل ما يجري في البيت، ولكن عليها أيضا أن تسأله عما يقع خارج البيت [3]. فبلين (Pline) يحب أن تكون Calpurnia على علم بنشاطه العمومي، أن تشجعه وأن تفتخر بنجاحاته – الشيء الذي كان أمرا تقليديا منذ زمن بعيد في كبريات الأسر الرومانية. ولكنه يشركها مباشرة في عمله ؛ وبالمقابل، فإن تذوقها للآداب إنما يوحي به إليها الحنان الذي تحمله لزوجها. وهو يجعل منها الشاهد الأول والحكم على أعماله الأدبية : فهي تقرأ كتاباته، وتصغي إلى خطاباته وتجمع بلذة الثناءات التي يمكنها أن تسمعها. على هذا النحو، وهذا ما يتمناه بلين، ستكون العاطفة المتبادلة، Concordia، دائمة وستصير أقوى يوما بعد يوم [4].

من هنا فكرة أن حياة الزواج ينبغي أيضا أن تكون فنا لتشكيل وحدة معا. ولعلنا نتذكر كيف كان إكزنوفون قد فرق بين المزايا المختلفة التي كانت الطبيعة قد منحتها للرجل والمرأة، لكي يتمكنا، في البيت ، من ممارسة مسؤولياتهما الخاصة ؛ أو كيف كان أرسطو يمنح للرجل إمكانية أن يدفع، إلى حد كمالها،

1 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, pp. 73-74.
2 - Pline, *Lettres*, VII, 5.
3 - Hiérocles, in Stobée, *Forilège*, 24.
4 - Pline, *Lettres*, IV, 19.

بفضائل تبقى عند المرأة دونية وتبرر خضوعها للرجل. وبالمقابل، كان الرواقيون يمنحون للجنسين، إن لم يكن مقدورات متطابقة، فعلى الأقل قدرة متساوية على الفضيلة. إن الزواج الجيد ينهض، حسب ميزونيوس على homonoia ؛ ولكن ينبغي ألا نفهم من هذا تشابها في الفكر بين الشركين فقط ؛ بل إن الأمر يتعلق بالأحرى بتطابق في كيفية الوجود المعقول، في الموقف الأخلاقي وفي الفضيلة. إنه يجب على الزوج (الرجل والمرأة) أن يشكل، في حياة الزواج، وحدة أخلاقية حقيقية. ويصف ميزونيوس هذه الوحدة كنتيجة لمطابقة عنصرين في هيكل بناء ؛ إنه يجب أن يكونا مستقيمين تماما لتشكيل مجموع متين [1]. ولكن لتمييز الوحدة الجوهرية التي ينبغي أن يكونها الزوج، يحدث أن يتم اللجوء إلى إستعارة أخرى، أقوى بكثير من إستعارة الأجزاء المطابقة لبعضها البعض ؛ إنها إستعارة الإندماج الكامل والكلي، "di'holòn krasis"، حسب مقولة مستقاة من الفيزياء الرواقية.

ولقد سبق لمطول أنتيباتر (Antipater) أن لجأ إلى هذا النموذج لمقابلة العاطفة الزوجية بالاشكال الأخرى من الصداقة [2]. فقد كان يصف هذه الأشكال كتركيبات تظل العناصر المكونة لها مستقلة عن بعضها البعض، كالحبات التي نخلطها والتي يمكنها أن تنفصل عن بعضها البعض مجددا : ويشير لفظ mixis إلى هذا الصنف من الخليط بالتجميع. وبالمقابل، فإن الزواج ينبغي أن يكون من نظام الإنصهار الشامل، كذلك الذي يمكن أن يلاحظ بين النبيذ والماء، اللذين يكونان بإختلاطهما سائلا جديدا. ونعثر على نفس هذه الفكرة عند بلوتارك في القاعدة الثالثة والأربعين من «القواعد الزوجية» تستخدم فيه للتمييز بين ثلاثة أصناف من الزواج ولترتيبها بالعلاقة فيما بينها. فهناك، الزيجات التي لا تعقد إلا من أجل متع الفراش : فهي تنتمي إلى نوع هذه الأخلاط التي تجاور بين عناصر منفصلة يحتفظ كل واحد منها بفرادته. وهناك الزيجات التي تتم لأسباب نفعية؛ فهي تشبه هذه التركيبات التي تكون فيها العناصر وحدة جديدة ومتينة، ولكن

1 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII B, pp. 69-70.
2 - Antipater, in Stobeé, *Florilège*, 25.

التي يمكنها دوما أن تنفصل عن بعضها البعض : كالتركيب الذي يتشكل من أجزاء هيكل بناء. أما عن الإنصهار الشامل – «ادغام الوصل» (Crase) الذي يؤمن تكون وحدة جديدة لا شيء يمكنه أن يفككها –،، فوحدها زيجات الحب، التي يرتبط فيها الزوجان بالحب، يمكنها أن تحققه [1].

على أن هذه النصوص التي ذكرنا لا يمكنها، لوحدها، أن تمثل ما كانت عليه ممارسة الزواج في القرون الأولى من عهدنا، ولاحتى تلخيص المجادلات النظرية التي تمت بخصوصها. إنه ينبغي أخذها فيما تنطوي عليه من أشياء جزئية، ومن أشياء خاصة بمذاهب معينة، ومن دون شك ببعض الأوساط الضيقة. ولكننا نرى فيها جيدا، ولو من خلال شذرات، خطاطة «نموذج قوي» للوجود الزوجي. وفي هذا النموذج، فإن العلاقة بالآخر، التي تظهر على أنها أكثر أساسية، ليست علاقة دم ولا علاقة صداقة ؛ وإنما هي علاقة بين رجل وإمرأة عندما تنتظم في الشكل المؤسساتي للزواج وفي الحياة المشتركة التي تتركب عليه. ومن دون شك، فإن النظام العائلي أو شبكة الصداقات قد حافظ على جزء كبير من أهميتهما الإجتماعية ؛ غير أنهما فقدا، في فن الوجود، شيئا من قيمتهما بالعلاقة مع الرابطة التي تربط بين شخصين من جنس مختلف. وهكذا يمنح إمتياز طبيعي، أنطولوجي وأخلاقي في آن واحد، لهذه العلاقة الثنائية والمتغايرة الجنس، على حساب كل العلاقات الأخرى.

لذلك نفهم، في ظل هذه الشروط، ما كان قد شكل من دون شك إحدى السمات الأكثر خصوصية لهذا الفن في العيش الزواجي ؛ وهي أن الإنتباه إلى الذات والعناية بالحياة المشتركة بين إثنين قد تمكنا من أن يرتبطا على أوثق نحو. فإذا كانت العلاقة بإمرأة، هي «المرأة»، «الزوجة»، أساسية للوجود، وإذا كان الكائن البشري فردا زوجيا تتحقق طبيعته في ممارسة الحياة المقتسمة، فإنه لا يمكن أن يكون ثمة لاتلائم جوهري وأولي بين العلاقة التي تقام بالذات والعلاقة

1 - Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 34 (142 e-143a) (140e-141a)
وتقارن أيضا القاعدة 20 الزواج الجيد بحبل يتقوى أكثر بتشابك خيوطه.

التي تقام بالآخر. على هذا النحو يشكل فن الزوجية جزءا لا يتجزأ من الإعتناء بالذات.

غير أن الذي يهتم بنفسه ينبغي ألا يتزوج وحسب، بل ينبغي له أيضا أن يمنح لحياته في الزواج شكلا مفكرا وأسلوبا خاصا. على أن هذا الأسلوب، بالإعتدال الذي يستلزمه، لايتعرف بالتحكم وحده في الذات وبمبدأ أنه يجب حكم النفس للتمكن من قيادة الآخرين ؛ بل إنه يتعرف أيضا ببلورة شكل معين من التبادل. ففي الرابطة الزوجية التي تطبع بقوة كبيرة وجود كل واحد، فإنه ينبغي أن يعامل الزوج، من حيث أنه شريك متميز، ككائن مطابق لذاته وكعنصر تتكون معه وبه وحدة جوهرية. وتلك هي مفارقة هذه الموضوعاتية في الزواج في الإعتناء بالذات، كما فصلتها وطورتها فلسفة كاملة : فالمرأة – الزوجة تثمن فيها على أنها "آخر" بإمتياز ؛ غير أن الزوج يجب أن يعترف بها أيضا على أنها تكون وحدة مع ذاته. وبالعلاقة مع الأشكال التقليدية للعلاقات الزواجية، فإن التغيير كان هائلا جدا.

II

مسألة الإستئثار

يمكننا أن نتوقع بأن تمنح المؤلفات المتعلقة بالحياة الزوجية دورا هاما لنظام العلاقات الجنسية التي يجب أن تقوم بين الزوجين. والواقع أن المكان المخصص لهذه العلاقات فيها كان محدودا نسبيا : كما لو أن توضيع العلاقة الزوجية كان قد سبق، ومن بعيد، توضيع العلاقات الجنسية التي تجري داخلها ؛ وكما لو كانت كل العناية التي ينبغي إيلاؤها للحياة المشتركة قد تركت مسألة الجنس الزوجي في منطقة من الظل.

إنه كتمان تقليدي بدون شك. فأفلاطون نفسه، في الوقت الذي أتى فيه للتشريع في هذه المادة – محددا الإحتياطات التي يجب إتخاذها لإنجاب أجمل الأطفال، وواصفا الحالة الصحية والمعنوية للأبوين المقبلين، بل مقيما حتى أهمية مفتشات يكون عليهن أن يتدخلن في حياة الزيجات الشابة –، شدد على ما يمكن أن يكون من صعوبة في قبول تشريع يهتم بهذه الأشياء [1]. ومع هذا الكتمان اليوناني سيتعارض التدقيق الكلي للرعائية المسيحية إبتداء من العصر الوسيط : فحينئذ سيهتم بتحديد كل شيء : الأوضاع، التواترات، الحركات، الحالة النفسية لكل واحد من الزوجين، معرفة كل واحد بنيات الآخر، علامات الرغبة من جهة، وعلامات الرضى من الجهة الأخرى... الخ. أما الأخلاق الهيلينستية والرومانية، فإنها كانت تقول قليلا من الأشياء حول هذا الموضوع.

ومع ذلك، فإن عددا من المبادئ الهامة بخصوص العلاقات بين إستعمال المتع وحياة الزواج توجد مصاغة في بعض من هذه النصوص.

لقد رأينا بأن الرابطة بين الفعل الجنسي والزواج كانت تقوم، تقليديا، إنطلاقا من وبالنظر إلى ضرورة التوفر على خلفة. ولقد كان هذا الهدف الإنجابي يرد من

1- راجع "استعمال المتع"، الفصل الثالث. وأفلاطون في «القوانين»، VI، 7792 7802 - : *Lois*

بين أسباب التزوج ؛ وكان هو الذي يجعل العلاقات الجنسية ضرورية في الزواج، وغيابه كان يمكنه أن يفسخ العلاقة الزوجية ذاتها ؛ ولقد كان من أجل إعتبار أفضل الشروط الممكنة للإنجاب تقدم للمتزوجين بعض النصائح الخاصة بكيفية ممارسة الفعل الجنسي (كاللحظة التي يجب إختيارها، والحمية الغذائية التي كان يجب أن تسبقه). ولقد كان أيضا من أجل تجنب مساوئ الخلفات اللاشرعية تقام إعتراضات شديدة ضد العلاقات الخارج - زوجية (ليس بالنسبة للنساء، بطبيعة الحال، وحسب، وإنما أيضا بالنسبة للرجال). لنقل بكيفية إجمالية إن التركيب بين الرابطة الزوجية وبين العلاقة الجنسية كانت مقبولة، في النصوص الكلاسيكية، من أجل السبب الجوهري للإنجاب ؛ وإنه لم تكن - بالنسبة للرجال على الأقل - لا الطبيعة ذاتها للأفعال الجنسية، ولا ماهية الزواج نفسه هي التي كانت تتضمن الا تكون ثمة متعة إلا في الزوجية. فبغض النظر عن مسألة الولادات اللاشرعية، وإعتبارا للمتطلب الاخلاقي للسيطرة على الذات، فإنه لم يكن هناك أي سبب لأن يطلب من رجل، حتى ولو كان متزوجا، أن يقصر كل متعه الجنسية على زوجته، وعليها وحدها.

بيد أن في أخلاق الزواج الصارم التي كانت قد بدأت تتشكل أثناء القرون الأولى من عهدنا، فإنه من السهل ملاحظة ما يمكن أن نسميه بـ « تزويج » (Conjugalisation) العلاقات الجنسية - تزويج مباشر ومتبادل في آن واحد. مباشر : لأن طبيعة الفعل الجنسي هي التي يجب أن تقصي أن يتم اللجوء إليه خارج الزواج. ومتبادل لأن طبيعة الزواج والرابطة التي تتكون فيه بين الأزواج هي التي يجب أن تقصي المتع الجنسية التي يمكن أن توجد في مكان آخر. وإذن، فإن حالة الزواج والنشاط الجنسي هما اللذين ينبغي أن يأتيا للتوافق، وذلك شرعا، بدل أن يتم الأمرمن أجل الهدف وحده لخلفة مشروعة. ويتجلى هذا التوافق - أو بالأحرى الحركة التي تنزع إلى جعلهما يتوافقا، ولكن ليس بدون عدد معين من الإنفصامات والهوامش الممكنة - في بلورة مبدئين : فمن جهة، فإن المتعة الجنسية لا يمكنها، بالنظر إلى ما هي عليه، أن تقبل خارج الزواج ؛ الأمر الذي يتضمن عمليا أنه لا ينبغي حتى مجرد السماح بها لدى فرد غير متزوج ؛ ومن جهة أخرى، فإن الزوجية تربط الزوجين بكيفية عميقة إلى حد أن الزوجة يمكنها أن تتألم ليس ببساطة لفقدان وضعها، وإنما أيضا لكون أن زوجها يمكنه أن يأخذ متعته مع أخريات غيرها.

1 – لقد كان من النادر بدون شك أن يصاغ مبدأ أن كل علاقة جنسية مدانة إذا لم تجد مكانها داخل علاقة زواج تجعلها مشروعة. فتحت تحفظ أن يحتفظ بالإعتدال الشخصي وبإحترام العادات، والقوانين وحق الآخرين، فإن رجلا عازبا يمكنه أن يأخذ متعته كما يريد؛ وقد يكون من الصعب، حتى في هذه الأخلاق الصارمة، أن يفرض عليه الإمتناع عن ذلك بالمطلق طالما بقي غير متزوج. وعلى حد قول سينيك، فإن بأثر فضيلة شخصية عظمى رفض إبن مارسيا تحرشات النساء اللائي كن يطمعن فيه، ذاهبا إلى حد الإحمرار من الخجل كما لو كان من خطإ (Quasi Peccasset) إنه قد اعجبهن[1]. ويمكن أن نلاحظ بأن ديون دوبريز يظهر في منتهى القساوة تجاه البغاء والكيفية التي يُنظم بها ؛ أولا لأنه يرى فيه شكلا « غير غرامي للحب » ونوعا من علاقة غريبة عن أفروديت ؛ وثانيا لأن ضحاياه هم كائنات بشرية ليست راضية ولا موافقة. ولكن، وهو يتمنى أن تقضي مدينة محكومة جيدا على هذه المؤسسات، فإنه لا يرى مع ذلك تصفيتها في الحين وإقتلاع هذا الشر المتأصل[2]. أما مارك اوريل، فإنه يرضى عن إعتداله في مادة المتعة الجنسية : فلقد « حافظ على زهرة شبابه »، ولم « يقم بفعل رجولي قبل الأوان »، بل إنه « قد تجاوز الوقت ». والحال أن هذه الصيغ تبين ذلك جيدا : فنقطة الفضيلة لا تكمن في كون أنه قد إحتفظ بمتعه للزواج، وإنما في أنه قد استطاع أن يتحكم في نفسه لينتظر، أطول مما هو معروف عادة، لحظة تذوق متع الجنس[3]. ويذكر إبيكتيتوس هوأيضا العلاقات الجنسية التي لا تتم قبل الرابطة الزوجية ؛ ولكنه يجعل منها موضوع نصيحة تقدم . وعلى هذه النصيحة أن تتبع، إذا أمكن ؛ ولكن لا ينبغي جعل من مثل هذه العفة مبدءا متعجرفا : « أما فيما يخص متع الحب، فإنه يجب البقاء، ما أمكن ذلك، طاهرا قبل الزواج ؛ وإذا تمت ممارستها، فإنه يجب أخذ النصيب مما هو مباح. فلا تزعج أولئك الذين يتعاطون لها ولا تقدم لهم دروسا في الأخلاق ؛ ولا تشهر في كل مكان بأنك أنت نفسك لا تقربها. »[4]. إن منتهى التحفظ الذي يطلبه إبيكتيتوس في العلاقة الجنسية، لا يبرره بشكل الزواج، وبالواجبات والحقوق التي يقيمها، ولا بالإلتزامات تجاه الزوجة؛ وإنما يفسره بما يدان به إلى الذات نفسها لأن الإنسان جزء من الله، ولأنه

1 - Sénèque, *Consolation à Marcia*, 24.
2 - Dion de Pruse, *Discours*, VII.
3 - Marc Aurèle, *Pensées*, I, 17.
4 - Epictète, *Entretiens*, III, 8 (12-14).

يجب تكريم هذا المبدأ الذي يسكن مدة من الزمن في الجسد، ولأنه يجب إحترامه على طول الحياة اليومية. فالتذكير بما نحن أكثر من وعي الروابط مع الآخر، ينبغي أن يقوم كمبدأ دائم للصرامة : «ألاتريد أن تتذكر، عندما تأكل، من أنت، أنت الذي تأكل وتتغذى ؟ وفي علاقاتك الجنسية، من أنت، أنت الذي تستعمل هذه العلاقات ؟ ففي حياتك الإجتماعية، وفي تمارينك الرياضية، وفي محادثاتك، الاتعرف بأن إلها هو الذي يغذيك، إلها تمارسه ؟... وأمام الله نفسه الحاضر فيك والذي يرى ويسمع كل شيء، فإنك لا تخجل من تفكيرها والقيام بها، أيها الإنسان اللاواعي بطبيعته الخاصة وموضوع الغضب الإلهي»[1].

وبالمقابل، يبدو أن ميزونيوس ريفوس يقوم بتزويج كلي للنشاط الجنسي لأنه يدين كل فعل جنسي لا يتم داخل إطار الزوجية وبالنظر إلى أهدافه الخاصة. فالمقطع من المؤلف حول «الأفروديسيا»، المحفوظ في «ستوبي» (Stobée)، يبدأ بنقد مألوف لحياة المجون : حياة تجري، لأنها غير قادرة على أن تمارس على ذاتها التحكم الضروري، في اللهات وراء المتع النادرة و"العلاقات المخزية". غير أن ميزونيوس يضيف إلى هذه الإدانة العادية وبصفة تحديد إيجابي تعريفا لما يمكن أن يعتبر متعا مشروعة (Aphrodisia dikaia) : تلك التي يتمتع بها الشركاء معا، كما يقول، في الزواج ولأجل إنجاب الأطفال. وهكذا، يحدد ميزونيوس الفرضيتان اللتان يمكنهما أن تتقدما : فإما أن يبحث عن العلاقات الخارج -زوجية في الخيانة الزوجية (moicheia)، وحينئذ فإنها تشكل كل ما يمكن أن يكون مناقضا للقانون (Paranomotatai) ؛ وإما أنه يتم ربطها خارج كل خيانة زوجية : ولكن مادام أنها «محرومة مما يجعلها مطابقة للقانون»، فإنها تكون في ذاتها مخزية وتجد أصلها في الفحش والبداءة[2]. ومن ثم، فإن الزوجية هي بالنسبةللنشاط الجنسي شرط ممارسته المشروعة.

إن بين الموضوعة القديمة أن البحث الكثيف عن المتعة يناقض التحكم الضروري في الذات، وبين مبدأ أنه لا يمكن أن تكون ثمة متعة مشروعة إلا داخل الإطار وحده للمؤسسة الزوجية، هناك خطوة مهمة يخطوها ميزونيوس ريفوس. ويخرج منها بالنتيجة التي تفرض ذاتها حتى ولو كانت تبدو مفارقة للكثير من معاصريه. بل إنه يعرضها هو نفسه بخصوص إعتراض ممكن : هل ينبغي اعتبار علاقة جنسية

1 - Épictète, *Entretiens*, II, 8(12-14).
2 - Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, pp, 63-64.

تتم بين شخصين حرين وغير مقدين بروابط الزواج علاقة مدانة ؟ « إن الرجل الذي له علاقة مع بغية أو مع امرأة غير متزوجة لا يخرق أي قانون، ولا يحرم أيا كان من أمل الخلفة » . ولكن حتى ضمن هذه الشروط، فإنه يتم إرتكاب خطيئة – تماما كما يمكن أن ترتكب خطيئة أو ظلم دون أن تضر بأحد : إننا ندنس، و« على شاكلة الخنازير، نتمتع بوساختها الخاصة »[1]. على أن من بين تضمنات هذا التصور للعلائق الأساسية بين الزواج والنشاط الجنسي، هناك أيضا رفض ميزونيوس ريفوس لمسألة منع الحمل. إن هذه الممارسات، يقول ريفوس في نص مخصص لمسألة معرفة ما إذا كان يجب على كل الأطفال أن يتربوا، تتعارض مع قوانين الدول التي تسهر على الحفاظ على ساكنتها ؛ بل إنها تضر أيضا بالأفراد مادام انه من المفيد جدا أن تكون لهم خلفة ؛ ولكنها أيضا إعتداء على النظام الكوني الذي أرادته الآلهة : « كيف لا نذنب في حق آلهتنا الأسلاف وفي حق جوبتير حامي الأسرة حينما نقوم بمثل هذه الأشياء ؟ لأنه تماما كالذي يسئ معاملة ضيف يذنب في حق زوس، حامي حقوق الكرم، وكالذي يتصرف ظلما إزاء صديق يذنب في حق زوس، آله الصداقة، فإن الذي يتصرف ظلما ضد خلفته إنما يذنب في حق آلهته الأسلاف وفي حق زوس حامي الأسرة »[2].

إنه يمكن أن نميل إلى التعرف هنا على إستباق للفكرة المسيحية أن المتعة الجنسية هي في ذاتها دنس وقذارة، وأن الشكل الوحيد المشروع للزواج مع الإنجاب المحتمل، يمكنه أن يجعلها مقبولة. والواقع أن هذا المقطع لميزونيوس قد إستخدمه كليمان الأسكندراني في الكتاب الثاني من مؤلفه في « المربي » [3]. ومع ذلك، فإنه إذا كان ميزونيوس – كجل الأخلاقيين القدماء، بإستثناء الكلبيين – يعتبر أن الممارسة العمومية لهذا النوع من العلاقات مخزية، فإنه قد يكون من التحريف في مذهبه بكل تأكيد أن تنسب له فكرة أن المتعة الجنسية شر، وأن الزواج قد أقيم لجعلها مشروعة وتنظيم إستعمالها الضروري في إطار دقيق. فإذا كان ميزونيوس يعتبر مخزيا كل فعل جنسي خارج الزواج، فليس لأن الزواج قد أتى للقيام فوق الفعل الجنسي لينزع عنه طابعه الملازم كخطيئة، وإنما بالنسبة للإنسان، العاقل

1 - Rufus, *Ibid.*
2 -M. Rufus, *Reliquiae*, XV, p. 78.

إن هذا النص يذكره ويعلق عليه Noonan في كتابه : *Contraception et mariage* pf .66-67
3 - Clement d'Alexandrie, *LePédagogue*, II, 10.

والإجتماعي، لأن من الطبيعة ذاتها للفعل الجنسي أن يندرج في العلاقة الزوجية وأن ينتج فيها خلفة مشروعة. الفعل الجنسي، الرابطة الزوجية، الذرية، الأسرة، المدينة وفيما وراء ذلك التجمع البشري كله، إن كل هذا يشكل سلسلة تترابط عناصرها بشكل محكم، والتي يجد فيها وجود الإنسان شكله العقلاني. فإنتزاع المتع منها لنزعها من العلاقة الزوجية وإقتراح أهداف أخرى لها هو فعلا إعتداء على ما يشكل الأساسي في الكائن البشري. إن القذارة ليست في الفعل الجنسي ذاته، وإنما في «الفحش» الذي قد يفصله عن الزواج الذي يجد فيه شكله الطبيعي وغايته العقلانية. وفي هذا المنظور، فإن الزواج يشكل، بالنسبة للكائن البشري، الاطار الوحيد المشروع للإتصال الجنسي ولإستعمال المتع.

2 – انطلاقا من هذا الإنتماء الأساسي للعلاقات والمتعة الجنسية إلى الزوجية المشروعة، يمكننا أن نفهم الأشكلة الجديدة للخيانة الزوجية والخطوط العامة لمتطلب إخلاص جنسي مزدوج.

إننا نعرف بان الخيانة الزوجية كانت مدانة قانونا ومرفوضة أخلاقيا باعتبار الظلم الذي يلحقه رجل بالرجل الذي يغوي إمرأته. فما كان يشكلها إذن كان هو، في علاقة جنسية خارج الزواج، واقعة أن المرأة متزوجة وهذه الواقعة وحدها؛ في حين أن الحالة المحتملة للزواج، من جانب الرجل، لم يكن لها ان تتدخل؛ الأمر الذي يعني بأن الخيانة والضرر كانا قضية بين الرجلين – الرجل الذي إستولى على المرأة وذلك الذي له عليها حقوقا مشروعة [1]. لقد كان هذا التعريف للخيانة الزوجية، بالإعتداء وحده على حق الزوج، جاريا ومألوفا لكي نجده حتى في أخلاق بمثل تشدد أخلاق ابيكتيتوس [2]. فوسط حوار يدور حول موضوعة أن «الكائن البشري ولد للإخلاص» (Pistis)، يظهر رجل – رجل آداب (Philologos) – كان قد ضبط في حالة تلبس بالخيانة وكان يستند إلى مذهب ارشيداموس حول مشاعة النساء. والعتابات التي يوجهها إليه إبيكتيتوس تنصب على نقطتين. فبممارسة الخيانة، أولا، يخرق الإنسان «مبدأ الإخلاص الذي من أجله ولدنا»: على أن أبيكتيتوس لا يعين هذا «الإخلاص» في إطار المؤسسة الزوجية؛ بل إنه لا يذكر حتى الرابطة الزوجية كأحد اشكاله الأساسية، وإنما يميزه بالروابط التي تجمع رجلا

1 - راجع "إستعمال المتع"، الفصل الثالث.

2 - Épictète, *Entretiens*, II, 4, 2-3. -

بمحيطه، وأصدقاءه، ومدينته ؛ ولعل ما يشكل الخيانة، في نظره، كخطيئة، هو التمزق الذي تحدثه في نسيج هذ العلاقات بين الناس الذي يدعى فيه كل واحد لا لإحترام الآخرين وحسب، وإنما أيضا للتعرف فيه على ذاته : فإذا، برفضنا لهذا الإخلاص الذي من أجله ولدنا، أقمنا مكائد لإمرأة جارنا، فماذا نفعل ؟ لا شيء سوى الهدم والإلغاء، أليس كذلك ؟ من ؟ الانسان المخلص، الانسان الشريف، الإنسان المتدين ؟ هل هذا كل شيء ؟ وعلاقات حسن الجوار، الانعدمها؟ والصداقة، والمدينة، الانعدمها هي أيضا ؟ » [1]. فمن الانسان نفسه ومن الآخرين، بصفتهم كائنات بشرية، تنال الخيانة الزوجية بشكل عميق.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا التمييز التقليدي للخيانة الزوجية، نجد، في بعض الأفكار حول حياة الزواج، متطلبات أكثر صرامة، بهذا المعنى المزدوج أنها تنزع إلى تشغيل مبدأ تناظر بين الرجل والمرأة، وأنها تحيل تبريره على الإحترام الواجب للرابطة الشخصية بين الزوجين. فبخصوص هذه « الحقائق الشافية »التي تعرف من بعيد، ولكن التي، لعدم ذكرها وتذكرها كفاية، لا تستطيع أن تنظم السلوك واقعيا، يذكر سينيك في آن واحد واجبات الصداقة وواجبات إخلاص زوجي متناظر بكامل الصرامة : « إنك تعرف بأن إلتزامات الصداقة يجب أن تحترم بكامل الدقة، ولكنك لا تفعل شيئا من ذلك. وإنك تعرف بأنه لئيم ذلك الذي يفرض على زوجته العفة في حين أنه يغوى هو نفسه نساء الآخرين ؛ ولعلك تعرف أيضا بأنه، كما أنه محرم عليها أن تتخذ عشيقا، فإنه محرم عليك أنت أيضا أن تتخذ عشيقة. » [2].

على أننا إنما نجد عند ميزونيوس العرض المفصل لمبدإ إخلاص زوجي متماثل [3]. ويرد الإستدلال في المقطع الطويل من مؤلف « حول الأفروديسيا » الذي يبرهن فيه على أن الزواج وحده يمكن أن يشكل الرابطة المشروعة طبيعيا للعلاقات الجنسية. وفيه يلتقي ميزونيوس بما يمكن أن يسمى بـ« مشكلة الخادمة ». فالعبدة (الامة) كانت مقبولة كموضوع جنسي ينتمي إلى إطار البيت إلى حد أنه كان يظهر من المستحيل منع إستعمالها على رجل متزوج. ومع ذلك، فإن هذا بالذات هو ما يريد ميزونيوس أن يحرمه، حتى ولو كانت هذه الأمة غير

1 - Epictète, *Entretiens*. II, 4, 2, 3.

2 - Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 26.

3 - M. Rufus, *Reliquiae*, XII, p. 66.

متزوجة (وهو ما يحمل على الإفتراض بأن زوج عبيد في البيت كان له الحق في بعض الإحترام). ومن أجل أن يؤسس هذا التحريم، يبرز ميزونيوس مبدأ تماثل، أو بالأحرى لعبة معقدة نسبيا بين تماثل على مستوى الحق وبين سمو على مستوى الواجبات. فمن جهة، كيف يمكن قبول بأن تكون للزوج علاقات مع خادمة، في حين أنه لا يعترف للزوجة بالحق في أن تكون لها علاقات مع خادمها ؟ فالحق المرفوض من جانب لا يمكنه أن يمنح من الجانب الآخر. وإذا كان ميزونيوس يجد طبيعيا ومشروعا أن تكون للرجل، في إدارة شؤون البيت، حقوقا أكثر من المرأة، فإنه يوجب، على مستوى العلاقات والمتع الجنسية، تناظرا في منتهى الدقة :ولكن من جهة أخرى، فإنه يتمم هذا التناظر في الحقوق بضرورة تسجيل رفعة شأن الرجل على مستوى التحكم الأخلاقي. وبالفعل، فإنه إذا سمح للزوج بأن يمارس مع خادمة ما يطلب من زوجته ألا تفعله مع عبد، فإن ذلك قد يفترض بأن المرأة أقدر من الرجل على التحكم في نفسها وعلى إدارة رغباتها ؛ فتلك التي يجب، في البيت، أن تحكم قد تكون إذن أقوى ممن يقودها ويحكمها. وهكذا، فلكي يكون الرجل فعلا هو المنتصر، فإنه يجب أن يتخلى عن القيام بما يحرم على المرأة. وفي هذا الفن الرواقي للزواج، الذي إقترح عنه ميزونيوس نموذجا دقيقا، هناك شكل من الاخلاص واجب : إنه يلزم بنفس الكيفية الرجل والمرأة ؛ وهو لا يكتفي بتحريم كل ما يمكنه أن يجازف بحق الرجال الآخرين ؛ بل إنه لا يكتفي حتى بحماية الزوجة ضد التهديدات التي يمكنها أن تخاطر بوضعها المتميز كسيدة بيت وكأم ؛ إنه يظهر الرابطة الزوجية كنظام يوازن بدقة بين الإلتزامات في إستعمال المتع.

إن هذا التزويج التام والكامل للمارسة الجنسية الذي نجده عند ميزونيوس، ومبدأ إستئثار دقيق للمتع مقتصر على الزواج، هما بدون شك أشياء إستثنائية، فنحن هنا في نقطة يبدو أن فن حياة الزواج ينتظم فيها حول المبدإ الصوري لقانون منع مزدوج. غير أن عند مؤلفين يحترسون من صياغة قواعد بمثل هذه الصرامة، فإنه يمكننا أن نرى أيضا إرتسام متطلب إخلاص يستدعي كيفيات للسلوك وطرقا للفعل مختلفة بعض الشيء. إن هؤلاء المؤلفين لا يبرزون خطرا صريحا، وإنما إنشغالا بصون الرابطة الزوجية بما تحويه من علاقة فردية، ومن تعلق، ومن محبة وإحترام شخصي بين الزوجين. فهذا الاخلاص لا يتعرف بقانون أكثر مما يتعرف بأسلوب العلاقة مع الزوجة، بكيفية للوجود والتصرف إزاءها. والتخلي التام ما أمكن عن العلاقات الخارج-زوجية يجب أن يتعلق، من جانب الزوج، ببحث عن

الرقة واللطف في هذه العلاقات ؛ إنه ينبغي أن يكون أثرا لسلوك ماهر ولطيف في ان واحد ؛ بينما يطلب من المرأة رقة معينة في التسامح الواقعي الذي هي مرغمة على قبوله والذي قد تكون متغافلة في عدم التقيد به.

وهكذا، فالنص اللاتني المتأخر الذي إعتبر طويلا ترجمة لـ« إقتصادي » ارسطو- المزعوم يجاور بين منظور تقليدي حول كرامة الزوجة وبين أراء حذر وتوفيق.

فمن جهة، ينصح المؤلف الزوج بأن يولي كامل عنايته لزوجة يجب أن تصير أم الاطفال الذين يأملهم ؛ بل ينصحه أيضا بالا يحرم المرأة التي تزوجها من الشرف الواجب لها[1]. ولكنه يطلب كذلك من الزوجين أن يمتنعا معا عن فعل أي شيء ساقط ومنحل ؛ فهو يوصي الرجل بالا « يقرب زوجته الا بكيفيات شريفة، وبكثير من اللطف والإحترام » ؛ ويتمنى ألا يكون الزوج « لا مهملا ولا صارما » : « فمثل هذه العواطف هي تلك التي تميز علاقات مومس بعشيقها » ؛ ولكن مع زوجته، بالعكس، فإن الزوج الجيد ينبغي أن يظهر عناية وإحتراسا على الزوجة أن تجيب عليها بإحتشام ورقة، وببيان محبة وخشية[2]. على أن مؤلف النص، وهو يبرز قيمة هذا الإخلاص، يفهم المرأة بوضوح أن عليها، فيما يتعلق بأخطاء زوجها، أن تتصرف بكيفية متساهلة نسبيا ؛ « وأن تنسى الأخطاء التي إرتكبها، في فوضى نفسه، زوجها ضدها » ؛ « وألا تقيم ضده شكاية والا تحفظ له ضغينة على ما فعل، وإنما أن تعزو ذلك كله إلى المرض، وانعدام الخبرة، أو إلى أخطاء عارضة » : على هذا النحو، فإن الزوج سيكون، بالمقابل، مستعدا لأن يعترف لها بالجميل بعد شفاءه[3].

وبنفس الكيفية، تطرح « القواعد الزوجية » مبدأ إخلاص متبادل. غير أنها لا تصوغه كالتزام متماثل صوريا وبشكل صارم ؛ فإذا كان النص يفترض، حتى دون أن يكون عليه التذكير بذلك، بأن على المرأة الإخلاص لزوجها، فإنه يفهم بأن البحث عن متع أخرى هو بالنسبة للزوج ربما خطأ شائع، ولكنه أيضا خطأ بسيط. ومع ذلك، فإنه داخل رابطة الزواج، وبالنظر إلى ماهي عليه العلاقات العاطفية بين الزوجين–وليس بالنظر إلى الحقوق والمزايا–يجب أن تحل المسألة. فبلوتارك يطلب من الزوج الا تكون له علاقات جنسية مع نساء أخريات : ليس لأن ذلك يشكل تهديدا لمرتبة الزوجة الشرعية وحسب، ولكن أيضا لأن ذلك يشكل جرحا –

1 - Pseudo-Aristote, *Economique*, III, 2.

2 - *Ibid.*, III, 3.

3 - *Ibid.*, III, 1.

طبيعيا مؤلما. فهو يذكر بما يحدث للقطط التي تثور لرائحة العطر ؛ وبنفس الكيفية، فإن النساء يثرن ويغضبن حين يربط الزوج علاقة مع نساء أخريات ؛ وإذن فإنه من الظلم جعلهن يتحملن مثل هذا الحزن العنيف لمجرد متعة « هي شيء تافه » ؛ وينصح الرجل بأن يتبع، مع زوجته، مثال النحال الذي لا يقترب من نحله إذا كان قد مارس الفعل مع نساء[1]) . ولكن بالعكس، ينصح بلوتارك الزوجات بإظهار تسامح معين ؛ ليس لأنه من الأفضل لهن أن يغمضن الطرف وحسب – مثل زوجات ملوك الفرس اللائي يشاركن في المآدب مع أزواجهن، ثم يعدن إلى بيوتهن حين تتم المناداة، في أوج السكر، على المغنيات والمومسات ؛ إنه ينبغي لهن أن يفهمن بأنه إذا كان أزواجهن يبحثون عن متع مع خادمات أو مومسات، فاحتراما لهن، ولأنهم لا يريدون إشراكهن في فحشهم وافراطهم فيه[2]) . وهكذا، فإن الزواج، كرابطة عاطفية وعلاقة إحترام، أكثر منه بكثير كبنية وضع، يجلب إليه كل الأنشطة الجنسية ويدين كل تلك التي تتم خارجه. وإذا كان ينزع إلى أن يفرض إخلاصا متماثلا عند كلا الشريكين، فإنه يشكل أيضا فضاء معاملة سيتركب فيه تعلق الزوج بامرأته وحذر الزوجة تجاه زوجها : فمتع الزوج الخارجية لن تصير فيه الأثر المعترف به لسمو وضعه، وإنما أثر ضعف معين يجب على الرجل أن يحد منه سيما وأن المرأة تسمح به بتنازل إذا كان يحفظ ربما شرفها، فإنه يثبت أيضا محبتها.

---

1 - Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 44, 144 c-d.

2 - *Ibid.*, 50, 140 b.

III

متع الزواج

إن تعريف الزواج كرابطة إقتصارية وممكنة لممارسة "الافروديسيا" تفتح (أو يمكنها أن تفتح) على مجموعة من المسائل المتعلقة بادماج، ودور، وشكل وغائية أفعال المتعة في لعبة العلاقات العاطفية أو القانونية بين الرجل والمرأة.

والواقع أنه يجب الإعتراف بأن حتى في أشكال التفكير التي يحتل فيها الزواج مكانا مهما، فإن إقتصاد المتع في العلاقة الزوجية يعالج بمنتهى التحفظ. فالزواج، في هذه الاخلاق الصارمة التي يعلمها البعض، يطلب إقتصارية المتعة؛ ولكن لا يقال ابدا ما هي المتع القبولة فيه، وما هي المقصية منه تماما.

ومع ذلك، فهناك مبدءان عامان غالبا ما يتم ذكرهما. فمن جهة، يتم إبراز أن العلاقة الزوجية ينبغي ألاتكون غريبة عن "ايروس"، عن هذا الحب الذي اراد البعض من الفلاسفة أن يخصصوه للغلمان؛ ولكن ألاتتجاهل أيضا أو تقصى أفروديت. فميزونيوس، في النص الذي يبين فيه بأن الزواج، بعيدا عن أن يكون عائقا، هو واجب على الفيلسوف، يبرز عظمة وقيمة حالة الزواج؛ ويذكر بالآلهة الثلاثة الكبار الذين يسهرون عليه: هيرا (Héra)، التي «نتوجه إليها كما إلى سيدة القران»، وأفروديت (Aphrodite)، لأنه تمت تسمية «العلاقة بين الزوجة والزوج بـ Aphrodision ergon»، وإيروس (Eros) (فعلى ماذا يمكنه أن ينطبق بالفعل وبشكل أفضل "إلاعلى الإتحاد المشروع بين الرجل والمرأة» ؟). إن لهذه القوى الثلاثة مجتمعة وظيفة «توحيد الزوجين من أجل انجاب الأطفال» [1]. وسيؤكد

1 - M. Rufus, *Reliquiae*, Hense, XIV.

بلوتارك، بنفس الكيفية، على دور أفروديت وإيروس فيما يشكل بطريقة متميزة الرابطة الزوجية [1].

وبتلازم مع هذا الحضور للولع الغرامي والشهوات الحسية في الزواج، يتم اللجوء إلى مبدإ آخر، عكس الأول، ولكنه أيضا عام جدا : إنه لا تنبغي معاملة الزوجة كعشيقة وأنه يجب، في الزواج، التصرف كزوج وليس كعشيق [2]. على هذا الأساس نفهم أن المبدأ القديم للإحتشام الزوجي يأخذ قيمة أكبر كلما نزع الزواج إلى تشكيل الرابطة الوحيدة المشروعة لمتع الجنس. إنه يجب أن تكون أفروديت وإيروس حاضرين في الزواج ولا شيء سواه ؛ ولكن ينبغي، من جهة أخرى، أن تكون العلاقة الزوجية مختلفة عن علاقة العشاق. إننا نلتقي بهذا المبدأ في أشكال متعددة. إما في شكل نصيحة حذر، بدون شك تقليدية، فبتهيئ المرأة إلى متع عالية الشدة، تتم المخاطرة باعطاءها دروسا قد تسيء إستعمالها وسيؤسف أنه تم تعليمها ذلك [3]. وإما في شكل نصائح تقدم للزوجين معا : أن يجدا طريقا وسطا بين صرامة مفرطة وسلوك قريب من سلوك الفجرة، وأن يتذكر الزوج بدون إنقطاع بأنه لا يمكن « ربط علاقة مع نفس المرأة، في آن واحد كزوجة وكعشيقة » [4]. وإما أيضا في شكل أطروحة عامة : أنه تعامل خياني مع الزوجة أن يتم التصرف معها بحرارة وشوق [5]. إن الموضوعة هامة لأننا سنعثر عليها في التقليد المسيحي الذي ستظهر فيه مبكرا (فكليمان الأسكندراني يحيل عليها في « سترومات » Stromates[6])، والذي ستدوم فيه طويلا (ففرنسوا دوصال François de Sales يفصل القول في تضمناتها في « مدخل إلى الحياة الورعة) [7]. ولعله يجب من دون شك، لفهم معناها عند الرواقيين الذين يصوغونها، التذكير بأن المبدأ الطبيعي والعقلاني للزواج بالنسبة اليهم يعينه لربط وجودين، وإنتاج خلفة، ليكون نافعا

1 - Plutarque, *Dialogue sur l'Amour*, 759 e-f.
2 - Sénèque, *Fragments* (ed- Haate), 85.
3 - Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 47, 144 f-145a ; aussi 17, 140 c.
4 - *Ibid.*, 29, 142 a-c.
5 - Sénèque, *Fragmentg*, 85.
6 - Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 143, 1.
7 - François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.

للمدينة، ومفيدا للجنس البشري كله ؛ فالبحث فيه قبل كل شيء عن إحساسات المتعة معناه خرق القانون وقلب نظام الغايات وإنتهاك المبدأ الذي يجب أن يجمع رجلا وامرأة.

ولكن بكيفية ملموسة أكثر، تطرح مشكلة معرفة ما هو الوضع وما هي الأشكال التي ينبغي أن تتخذها في علاقات الزواج ممارسة المتع، وعلى أية مبادئ ستعتمد قواعد حدها الداخلي. وحيث أن الزواج يستدعي رابطة زوجية يجب أن تكون في آن واحد علاقة شخصية عالية القيمة والفضاء الخاص لعلاقات المتعة تحديدا، المسموح به لحد الآن بكل حرية للرجل على هوامش زواجه، فكيف ستلعب الآن هذه البنية الزواجية دورها كمبدأ تنظيم ؟ وما هي الصرامة المطلوبة في هذا الزواج إذا كان يجب أن يكون في آن واحد أقوى الروابط الفردية والمكان الوحيد للمتع المشروعة ؟ إن الصياغات، في غالب الأحيان، غامضة، كتلك التي نجدها في النص اللاتيني الذي يعتبر أنه يشكل الكتاب الثالث من « الإقتصادي » المنسوب لارسطو ؛ فالمؤلف يطلب فيه من الزوج أن يقرب إمرأته « بكيفيات شريفة »، و« بكثير من الحشمة والإحترام » ؛ وينصحه بالتحدث إليها « بلغة رجل ذي تربية عالية لا يسمح لنفسه إلا بافعال مشروعة ومشرفة » ؛ ويوصيه بالتعامل مع زوجته « بمنتهى اللطف والرقة » [1].

وبكيفية أكثر دقة، فإن الصرامة الداخل – زوجية ستبرر بالقصديتين الكبيرتين الطبيعيتين والعقلانيتين المعترف بهما للزواج. أولا، وبطبيعة الحال، الإنجاب. إنه لا يجب–وسينيك يشدد على ذلك، ولكن رأينا من قبل بأنه كان هناك أطباء للتذكير به–أن تحدد المتعة كغاية لفعل هيأته الطبيعة للإنجاب ؛ وإذا كانت رغبات الحب قد أعطيت للناس، فليس لأن يتذوقوا الشهوة الحسية، وإنما لكي ينشروا النوع المنتمين إليه [2]. ومن هذا المبدأ العام، خرج ميزونيوس بنتيجة أن العلاقات الجنسية لا يمكنها أن تتم بشكل مشروع إلا إذا كان هدفها الإنجاب ؛ أما تلك التي لا تنشد غير المتعة كهدف لها، فإنها « ظالمة ومخالفة للقانون، حتى ولو تمت

---

1 - Pscudo-Aristote, *Economique*, III, 3.
2 - Sénèque, *Consolation à Helvia*, 13,4.

داخل الزواج »[1]. إن هذه القاعدة، التي نجدها كذلك عند الفيتاغوريين الجدد، يبدو أنها إستخدمت لتبرير عدد معين من المحظورات التقليدية : المحظور الذي ينصب على العلاقات الجنسية أثناء فترة الحيض (التي، حسب الأطباء، تخاطر باتلاف البذرة)، وذلك الذي يمنعها أثناء فترة الحمل (ليس لأنها قد تكون عقيمة وحسب، وإنما أساسا لأنها يمكن أن تعرض حياة الجنين للخطر). إلا أنه خارج هذه التوصيات العامة، لايبدو أنه كان هناك، رغم هوية المبدأ، نوع التساؤلات التي سنلتقي بها في الرعائية المسيحية حول مشروعية العلاقات الجنسية في حالة العقم المعترف به أو بعد سن اليأس، وحول النيات التي يمكن أن تكون، قبل أو أثناء الفعل ذاته، للشريكين. إن اقصاء المتعة كهدف يبدو أنه كان، عند أكثر الأخلاقيين صرامة، متطلبا أساسيا ؛ ولكن هذا المتطلب كان موقفا مبدئيا أكثر منه تخطيطا يسمح بتنظيم السلوكات وتقنين أشكالها المباحة أو المحظورة.

إما المقصدية الكبيرة الثانية للزواج – تهيئ حياة مشتركة ومقتسمة كليا – فإنها تشكل المبدأ الآخر الذي يستدعي الصرامة داخل العلاقات الزوجية. وليس أكثر من المقصدية الإنجابية، فإن هذا المبدأ لا يرسم فصلا واضحا بين ما هو مباح وما هو محظور. غير أن بعض المؤلفين – وفي مقدمتهم بلوتارك – يجعلونه يلعب، في تمفصل علاقات المتعة على العلاقة الزوجية، دورا أدق وأعقد. ذلك، من جهة، أن واجب جعل الزوجة رفيقة تفتح لها النفس يفرض أن يكن لها إحترام لا يتوجه ببساطة إلى مرتبتها ووضعها، وإنما إلى كرامتها الشخصية ؛ فنظام «الافروديسيا» يجب إذن أن يجد هنا مبدأ حد داخلي. ولكن، من جهة أخرى، إذا كانت حياة الزواج ينبغي أن يكون لها هدف تشكيل تجمع تام وكامل – "انصهار وجود" حقيقي –، فإننا نرى بأن العلاقات الجنسية والمتع، إذا كانت مقتسمة ومعاشة بشكل مشترك، تشكل عامل تقريب بين الأزواج. فتكوين رابطة متينة وتقويتها هي في إستعمال المتع لا ضمانة وحسب، وإنما عنصرا يسهلها ويقويها. من هنا تثمين للمتع الجنسية (بشرط أن تكون مندمجة في العلاقة الزوجية ومندرجة فيها

1 - M. Rufus, *Reliquiae*, XII, p. 64.

كليا)، مقرون بتوصية صرامة في ممارستها يسمح لها بالذات بأن تلعب هذا الدور الإيجابي في الإقتران الزوجي.

إن هذه السيرورة اللولبية للصرامة الضرورية والشدة المأمولة تظهر بوضوح في "القواعد الزوجية". بل إنها تشكل أحد خيوط الكتاب الموجهة. يستعيد النص بعضا من مبادئ قديمة معروفة عن الحشمة والسر اللذين ينبغي أن يحيطا لا بالفعل الانجابي فقط، ولكن أيضا بالحركات البسيطة للمتعة كالقبلة والمداعبات [1]؛ ويذكر كذلك، بتحويل كلمة معروفة لهيرودوت، بأن حشمة الزوجة لا ينبغي أن تسقط مع الثوب الذي تخلعه [2]، ولا الظلام أن يغطي أي فحش؛ وبذكره لإمرأة كانت تبحث عن الإفلات من فيليب بجعله يلاحظ أن كل النساء تتساوى عند إطفاء النور، يسجل بلوتارك أن على الزوجة بالذات ألا تكون كالأخريات؛ ولكن مختفية بالظلام، ودون أن يرى جسدها، يجب عليها أن تلمع ما هو عفيف وفاضل فيها. والحال أن ما هو فاضل فيها هو كذلك ما يشدها حصرا إلى زوجها ويعينها له بشكل خاص: «استقراره ومحبته» [3].

وحول هذ المبدأ ذي التحفظ الخفي، وذي الحشمة التي تدل على إقتصارية تعلق، يتحدث بلوتارك عن عدد معين من النصائح تقصي صرامة جد متشككة مثلما تقصي سهولة بلا تحفظ، وذلك من جانب الرجل كما من جانب المرأة. فبدون شك، كمثال السبارطية الشابة التي يذكرها بلوتارك، يجب على زوجة محترمة ألا تقوم هي نفسها بمغازلة زوجها [4]؛ ولكن يجب أيضا الا تظهر متضايقة من غزله؛ فالموقف الأول قد يكون فيه شيء من الوقاحة يوحي بالمومس، فيما قد يكون في الثاني نوع من عجرفة غير ودية [5]. ولنا هنا، بكيفية لا تزال غامضة، رسم أولي عن هذه القواعد المحددة لأشكال المبادرات المتبادلة والعلامات التي يجب أن تتبادل التي ستقيم لها الرعائية المسيحية وزنا هائلا. فبلوتارك

1 - Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 13, 139 e.
2 - *Ibid.*, 10, 139 c.
3 - *Ibid.*, 46, 144 e-f.
4 - Plutarque, *Des vertus des femmes*, 242 b.
5 - Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 18, 140 c.

يمنح أهمية كبرى للمخاطر التي يمكنها أن تجازف، في العلاقات الجنسية الأولى للزوجين الفتين، بالتفاهم الجيد اللاحق ومتانة الرابطة التي تتكون حينئذ. ويذكر خطر التجارب السيئة التي يمكن أن تقوم بها الزوجة الفتية ؛ وينصح بعدم التوقف عندها لأن محاسن الزواج يمكنها أن تظهر فيما بعد : أي عدم التصرف كؤلائك الذين، لأنهم تعرضوا للسعة نحل، يتخلون عن جني العسل [1]. غير أنه يخشى كذلك من أن متعة حسية شديدة تعاش في بداية الزواج تعرض المحبة إلى الزوال عندما ستزول المتعة ؛ فمن الأفضل أن يدين الحب بحيويته إلى طبع الأزواج وإلى حالة فكرهم [2].

على أنه يجب أيضا عدم التردد، على طول الحياة الزوجية، في الإعتماد على ما هو مفيد بالنسبة للصداقة الزوجية في العلاقات الجنسية بين الأزواج. وعن وظيفة تجديد النشاط العاطفي هذه التي يحيل عليها صراحة أحد متحاوري « حوار حول الحب » [3] – تقدم « القواعد الزوجية » مثالين دقيقين : تجنب المخاصمات التي يمكنها أن تحدث في غرفة النوم : ذلك أن « النزاعات والمؤاخذات والإعتراضات التي يحدثها الفراش، ليس من السهل تهدئتها في مكان آخر [4] » ؛ أو عندما نألف إقتسام الفراش، تجنب إتخاذ غرفة منفصلة بسبب الخصام، فالوقت قد حان، بالعكس، لذكر أفروديت « التي هي أحسن طبيب لهذا النوع من الأمراض [5] ».

وتحتل الموضوعة مكانا مهما نسبيا عند بلوتارك نفسه. فهي توجد مفصلة في « حوار حول الحب » الذي تستخدم فيه كمميز أساسي بين حب النساء الذي تكون فيه المتعة قابلة للإندماج مع دور إيجابي في العلاقة الروحية، وحب الغلمان الذي لايمكن للمتعة الحسية (التي يفترض أنها غير متبادلة) أن تمثل فيه كعامل ملائم داخل العلاقة. وتذكر كذلك هذه الموضوعة في « مأدبة الحكماء السبع » التي يتعلق الأمر فيها بالشهوات الجنسية بالترابط مع المتعتين الحسيتين الأخريين اللتين تربط

---

1 - Plutarque, *Preceptes conjugaux*, 2, 138 d-e.

2 - *Ibid.*, 2, 138 f.

3 - cf. infra, chap. VI. انظر الفصل الثالث

4 - Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 39, 143 e.

5 - *Ibid.*, 38, 143 d.

بها عادة : السكر والموسيقى. فالمخاطب – منيسفيل Mnésiphile – يلاحظ بأن في كل فن أو ممارسة، لا يمثل العمل الأثر في استعمال الأدوات أو المواد، وإنما في ما يراد فعله : فـ"ارغون" Ergon المهندس لا يكمن في اللياط، وإنما في المعبد الذي يبنيه ؛ وآلهات الفن عندما ينشغلن بالقيثارة أو الناي فإن مهمتهن لا تكمن إلا في التكوين الاخلاقي وتلطيف الاهواء [1]. وبنفس الكيفية، ومثلما أن مهمة ديونيسوس ليست في شرب الخمرة المسكرة، فإن مهمة أفروديت ليست في علاقة وإتصال الجسد : وإنما في شعور الصداقة، والحاجة، والعلاقات والتعامل المتبادل. فالعلاقة الجنسية يجب، في الحياة الزوجية، أن تستخدم كأداة لتكوين وتطوير علاقات عاطفية متناظرة وقابلة للعكس : إن « أفروديت، يقول بلوتارك، هي المهندس الذي يخلق التوافق والصداقة بين الرجال والنساء، لأنها من خلال أجسادهم وتحت تأثير المتعة تربط وتذيب في نفس الوقت الأنفس [2]».

يمكن لهذه النصائح أن تظهر فضة، ولكنها ترد مع ذلك من بين مقدمات تاريخ طويل : تاريخ تقنين العلاقات الأخلاقية بين الأزواج، تحت الوجه المزدوج لتوصية عامة بالتحفظ، ولدرس معقد في التواصل العاطفي من خلال المتع الجنسية.

***

مبدأ "إحتكاري إستئثاري" : لا علاقات جنسية خارج الزواج. وإلتزام "لامتعي" : ألا تخضع الإتصالات الجنسية بين الأزواج إلى إقتصاد المتعة وحدها. وغائية إنجابية : أن يتغيا إنجاب ذرية. هذه هي السمات الأساسية الثلاثة التي تحدد اخلاقية الوجود الزواجي والتي طورها بعض الاخلاقين في بداية المرحلة الإمبراطورية، والتي تدين بلورتها بالكثير إلى الرواقية المتأخرة. ومع ذلك، فإن هذه السمات ليست خاصة بتلك المرحلة : فلقد تم العثور على مستلزمات مشابهة لها في القواعد التي فرضها أفلاطون على مواطني

1 - Plutarque, *Banquet des sept sages*, 156 c.

2 - *Ibid.*, 156 d.

في كتابه « بلوتارك ووالرواقية، يلاحظ بابي (Babut) أن أنتيباتير وميزونيوس وهيروكليس « يهتمون بالأحرى بالزواج أكثر من إهتمامهم بالحب؛ فهدفهم يتحدد، على نحو خاص، في إعتبار أن الزواج لا يمنع من عيش حياة فلسفية. وأخيرا، فإننا لانجد أي أثر عندهم لأحدى أهم أفكار « أماتوريوس »(Amatorius) وهي أن المرأة قادرة هي أيضا مثل الرجل على الهام الولع الغرامي »(ص. 109)

الجمهورية ؛ ويمكن العثور عليها فيما بعد فيما إستلزمته الكنيسة من الزواج المسيحي. فأكثر بكثير من تجديد للصرامة الرواقية، وأكثر بكثير من مشروع خاص بأخلاق هذه المرحلة، فإن هذه المبادئ الثلاثة لم تنقطع، لمدة قرون، عن تحديد دور مقر صرامة جنسية أريد دوما للزواج أن يلعبه.

غير أن ثبات هذه المبادئ الثلاثة يجب ألا يوحي بالإعتقاد بهوية بسيطة خالصة. فأخلاق معينة، ترويقية كثرا أو قليلا من المرحلة الإمبراطورية، لم تكتف، من الطوباوية الافلاطونية إلى المسيحية، بنقل مدونة زواج "إحتكاري"، معين للإنجاب ومرتاب إزاء المتعة. لقد أدخلت عليه عددا معينا من الإنعطافات الخاصة تتعلق بالأشكال المتخذة حينئذ في تطور الإعتناء بالذات.

تجدر الملاحظة، أولا، أن واجب إدراج كل المتع الجنسية في البنية الزواجية عند أفلاطون كان يجد أحد تبريراته الرئيسية في ضرورة توفر المدينة على الأطفال الذين هي في حاجة إليهم من أجل أن تستمر وتحافظ على قوتها. أما في المسيحية، بالمقابل، فإن ربط العلاقة الجنسية بالزواج ستبرر بكون أن الأولى تحمل في ذاتها علامات الإثم والسقوط والشر، وأن الثاني وحده يمكن أن يمنحها مشروعية يجب معها التساؤل عما إذا كانت تبرؤها تماما. بيد أن عند ميزونيوس، سينيك، بلوتارك أو هييروكليس، حتى ولو كان للفائدة دورها الذي تلعبه، وحتى ولو كان الحذر إزاء إحتداد المتعة شديدا، فإن الربط بين الزواج والمتع لا يتم، بالأساس، لابطرح أولية الأهداف الإجتماعية والسياسية للزواج، ولا بالمصادرة على شر أصلي ومحايث للمتع، وإنما بربطهما بانتماء طبيعة وعقل وماهية. ولنقل، إعتبارا لإختلاف المواقف والتنوعات المذهبية، بأن الإستئثار الجنسي الذي ينزع إلى طلبه في الزواج في هذا الشكل من الأخلاق يدور أقل حول الفوائد «الخارجية» للزواج أو السلبية «الداخلية» للمتعة منه حول محاولة إقامة تطابق بين عدد معين من العلاقات : إتصال شريكين جنسيين، الرابطة الإثنينية للشركاء، الدور الإجتماعي للأسرة - وهذا في التطابق التام ما أمكن بالعلاقة مع الذات.

إننا نلمس هنا إختلافا ثانيا مهما. فواجب الإحتفاظ بإستعمال المتع في إطار الزواج كان أيضا عند حارس أفلاطون، أو رئيس أزوكرات أو مواطن أرسطو،

كيفية معينة لممارسة التحكم في نفسه، تحكم يجعله ضروريا الوضع الذي هو عليه او السلطة التي ينبغي أن يمارسها في المدينة. أما مبدأ إخلاص زوجي تام، فإنه سيكون في الرعائية المسيحية واجبا غير مشروط بالنسبة لمن ينشغل بخلاصه. وبالمقابل، فإن هذه الأخلاق المتأثرة بالرواقية، فإنه لإشباع المتطلبات الخاصة بالعلاقة مع الذات، ولئلا يجرح ما نحن عليه بالطبيعة والماهية، وللإفتخار بالذات ككائن عقلاني، يجدر أن تستعمل المتع إستعمالا داخليا في الزواج ومطابقا لأهدافه. ومن دون شك، فإن هذا المبدأ الذي ينزع حتى بالنسبة للرجال، إلى إقصاء العلاقة الجنسية خارج الزواج، وإلى عدم السماح بها إلا من أجل بعض الأهداف المحددة، ستكون إحدى نقاط الرسو بالنسبة لـ« تشريع » لاحق للعلاقات الزوجية والممارسة الجنسية ؛ وكمثل نشاط المرأة، فإن النشاط الجنسي للرجل المتزوج سيخاطر بالسقوط، على الأقل مبدئيا، تحت طائلة القانون ؛ بل حتى داخل الزواج، فإن مدونة دقيقة ستقول ما هو مباح أو محرم على الفعل، أو الارادة أو حتى على التفكير. إلا أن هذا التشريع – الذي سيكون بالغ الحساسية فيما بعد – مرتبط بالرعائية المسيحية وبنيتها الخاصة. والحال أن حتى في النصوص الأكثر تفصيلا حول حياة الزواج، كنصوص بلوتارك، فليس التقعيد أو التنظيم هو الذي يقترح للفصل بين المباح والمحرم ؛ وإنما هي كيفية للوجود، وأسلوب للعلاقات ؛ فأخلاق الزواج والنصائح الموجهة للحياة الزوجية هي في آن واحد مبادئ تصلح كونيا وقواعد بالنسبة لؤلائك الذين يريدون إعطاء وجودهم شكلا مشرفا جميلا. إنها، بدون قانون، كونية جمالية للوجود لا يمارسها على كل حال إلا قلة من الناس.

إن تزويج الأنشطة الجنسية الذي ينزع إلى تعيين المشروعية في الزواج وحده ينتج بالطبع، تقييدها الجلي (على الأقل فيما يخص الرجل، لأنه مطلوب منذ زمن بالنسبة للمرأة المتزوجة). ثم إن متطلب فصل بين إستعمال هذه المتع والغائية المتعية سينزع إلى تجريد داخلي من أهمية هذا النشاط ذاته. ولكن يجب أن يفهم جيدا كذلك بأن هذه التقييدات وهذا التجريد من الأهمية ترفق بسيرورة أخرى: سيرورة تعزيز قيمة ومعنى العلاقات الجنسية داخل الزواج. وبالفعل، فمن جهة لم تعد العلاقات الجنسية الزوجية فيه ببساطة نتيجة وإفصاحا عن حق ؛ وإنما يجب

أن تأخذ مكانها داخل شبكة من العلاقات هي علاقات محبة وتعلق وتبادل. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان يجب إلغاء المتعة كهدف، فإنه ينبغي، على الأقل في بعض الصياغات الأكثر براعة في هذه الأخلاقية، إستعمالها كعنصر (أداة وضمانة في آن واحد) في لعبة التعابير العاطفية بين الأزواج.

ولعل باسم هذا التعزيز بالذات لقيمة «الافروديسيا» (المتع) في العلاقات الزوجية، وبسبب الدور الذي يمنح له في التواصل بين الأزواج، ثم الشروع بكيفية أكثر فأكثر إرتيابا في مساءلة الإمتيازات التي سبق أن تم الإعتراف بها لحب الغلمان.

الفصل السادس

الغلمان

مقارنة بصياغاتها العالية في المرحلة الكلاسيكية، فقد التفكير حول حب الغلمان، في القرون الأولى من عهدنا، إن لم يكن من راهنيته، فعلى الأقل من شدته وجديته وما كان له من حدة. فهو يأخذ، متى تجلى بوضوح، مظهرا تكراريا بسهولة : فباللعب على موضوعات قديمة - وهي غالبا موضوعات الأفلاطونية-، فإنه يشارك، ولكن بكيفية باهتة، في إعادة تنشيط الثقافة الكلاسيكية. وحتى حينما كانت الفلسفة تبحث عن إعادة اعطاء صورة سقراط هيبتها القديمة، فإن حب الغلمان، بالمشكلات التي يطرحها، لم يكن يشكل مركزا حيا ونشيطا للتفكير : فالخطابات الأربعة لماكسيم دوتير حول الحب السقراطي لا يمكنها أن تقدم حجة مضادة عن ذلك.

الأمر الذي لا يعني أن الممارسة قد إختفت أو أنها قد صارت موضوع تجريد من الأهمية. وكل النصوص تبين جيدا بأنها كانت لا تزال جارية ومعتبرة دوما كشيء طبيعي. ولكن ما يبدو أنه قد تغير، ليس هو الميل نحو الغلمان، ولا حكم القيمة الذي يطلق على أولئك الذين لهم مثل هذا الميل، وإنما الكيفية التي يتم التساؤل بها حوله. إهمال المشكلة، وليس الشيء ذاته، تراجع الإهتمام التي كان يولى لها ؛ محو الأهمية التي يعترف لها بها في النقاش الفلسفي والأخلاقي. إن لنزع الطابع الإشكالي عن هذه المسألة بدون شك دوافع عدة. بعضها يمس تأثير الثقافة الرومانية؛ ليس لأن الرومان كانوا أكثر برودة من اليونان إزاء هذا النوع من المتعة. ولكن لأن المسألة الصعبة للغلمان كموضوعات للمتعة كانت تطرح، في إطار

مؤسساتهم، بحدة أقل منها في إطار مدينة يونانية. فمن جهة، كان الأطفال ذوو النشأة الجيدة « محميين » جيدا بالقانون الأسري والقوانين العمومية ؛ ولقد كان الأباء مصممون على إحترام السلطة التي كانوا يمارسونها على أولادهم ؛ فيما كان القانون الشهير « سكانتينيا » (Scantinia)، الذي لم يكن يحرم اللواطة – كما بين ذلك بوسفيل [1]–، يدافع عن المراهق الحر ضد العنف والتعسف. ومن جهة أخرى وبالنتيجة من دون شك، فإن الحب الغلماني كان يمارس بالخصوص مع شباب العبيد الذين لم يكن وضعهم يثير أي قلق : « في روما، كان الغلام الجميل ذو النشأة الحرة يستبدل بالعبد »، يقول بول فين [2]. فروما، ولو مهلّنة، ولو مشبعة فلسفة، والتي طالما أحب شعراؤها التغني بالمراهقين، لم تردد أي صدى عن التأمل اليوناني الهائل حول حب الغلمان.

ثم إن الأشكال التي إتخذتها الممارسة التربوية وأساليب مأسستها كانت تجعل من الصعب جدا إبراز العلاقة بالمراهقين بحدود الفعالية التربوية. فحينما يذكر كينتليان اللحظة التي يجب أن يعهد فيها بالغلام إلى معلم الخطابة، فإنه يلح على ضرورة التأكد من « أخلاق » هذا المعلم : « وبالفعل، فإن الأطفال يكونون قد تكونوا تقريبا عندما يمرون عند هؤلاء المعلمين، وقد صاروا شبابا فهم يمكثون بعض الوقت إلى جانبهم ؛ ولذلك يجب السهر بكل عناية على أن يجد سنهم الفتي في طهر المعلم حماية ضد كل إساءة وأن يحول إفراط إندفاعاتهم عن الفسق بوقاره ورصانته » ؛ ينبغي إذن للمعلم أن « يتبنى تجاه تلامذته عواطف أب، وأن يعتبر نفسه ممثلا لؤلئك الذين يعهدون إليه بأطفالهم » [3]. وبكيفية أعم، فإن نقصانا معينا في أهمية العلاقات الشخصيية لـ « الصداقة »، كما تثمين الزواج والرابطة العاطفية بين الزوجينن، قد فعلا الكثير لتكف علاقة الحب بين الرجال عن تشكيل رهان نقاش نظري وأخلاقي حاد.

ورغم ذلك، تبقى هناك ثلاثة نصوص مهمة : حوار بلوتارك حول الحب ؛

1 - J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homsexuality*, p. 61 et suiv.
2 - Paul Veyne, *L'amour à Rome*, in *L'Histoire*, Janvier 1981, p. 77.
3 - Quintilien, *Institution oratoire*, II, 2

والحوار، المتأخر، المنسوب إلى لوسيان ؛ والمقالات الأربع لماكسيم دوتير حول الحب السقراطي. ويمكننا أن نترك جانبا هذا النص الأخير : ليس بسبب طابعه الخطابي والسطحي – فـ « غرامات » (amours) لوسيان – المزعوم ليست أقل منها في ذلك، وإعادة إحياء موضوعات قديمة في تمارين أكاديمية كانت سمة العصر. ولكن نص ماكسيم دوتير يخصص أساسا – وهذا ما يحدد تقليديته – للتمييز والمقارنة، في علاقات ذكورية، بين نوعين من الحب : الحب الجميل والعادل والحب الذي ليس كذلك. ويعمل ماكسيم دوتير على مطابقة هذا التمييز، حسب التقليد الأفلاطوني، مع التعارض بين الحب الحقيقي والحب الذي ليس سوى شبحا عنه. وإنطلاقا من هنا، يفصل القول في المقارنة المنهجة والتقليدية للنوعين من الحب، حسب الصفات التي يمتلكانها كل واحد على حدة : فواحد يتضمن الفضيلة والصداقة والحشمة والصراحة والإستقرار ؛ والآخر يتضمن الإفراط والكره والوقاحة والخيانة. وحسب كيفيات الوجود التي تميزهما : فواحد هيليني ورجولي، والآخر متأنث ومتوحش . وأخيرا حسب السلوكات التي يتجليان فيها : فواحد يعتني بالمحبوب، ويرافقه إلى الملعب الرياضي، وإلى الصيد والمصارعة ؛ ويتبعه في الموت، ولا يبحث عن رفقته لا في ظلام الليل ولا في العزلة والوحدة ؛ والآخر يهرب من الشمس، ويبحث عن الظلام والعزلة، ويتجنب أن يرى رفقة من يحب [1].

أما محاورات بلوتارك ولوسيان – المزعوم حول الحب، فهي مبنية بشكل مختلف. فإيروسيتهما هي أيضا ثنائية ومقارنة : بحيث يتعلق الأمر دائما بالتمييز بين شكلين من الحب وبمواجهة قيمتهما. ولكن بدل أن تلعب هذه المقارنة داخل إيروس خاضع، إن لم يكن ممثل كليا بالحب الذكوري، لكي يظهر فيه شكلان غير متساويان أخلاقيا، فإنها تنطلق من شكلين من العلاقات متميزة طبيعيا : العلاقة بالغلمان، والعلاقة بالنساء (وبشكل أدق تلك التي يمكن أن تقوم مع زوجة مشروعة في إطار الزواج) ؛ فعلى هذين الشكلين المعطيين كمتمتزيين ستطرح مسألة القيمة، والجمال والسمو الأخلاقي. مع هذه النتائج المتنوعة التي تغير مسألة

1 - Maxime de Tyr, *Dissertations,* 24, 1 , 25, 1.

الإيروسية بشكل هائل : أن حب النساء وخاصة الزواج ينتميان، قانونا وشرعا، إلى ميدان إيروس وأشكلته ؛ وأن هذه الأشكلة تستند إلى التقابل الطبيعي بين حب الجنس المنتمى إليه وحب الجنس الآخر ؛ وأخيرا أن التثمين الأخلاقي للحب لن يعود بمقدوره أن يتم بالغاء المتعة الحسية.

وتلك هي المفارقة : فحول مسألة المتعة هذه كان قد تطور التفكير حول اللواطة في اليونان القديمة ؛ ولعل حول نفس هذه المسألة سيدخل هذا التفكير مرحلة تراجع. إن الزواج، بما هو رابطة فردية كفيلة بادماج علاقات المتعة وإعطاءها قيمة إيجابية، هو الذي سيشكل النواة الأنشط لتعريف أسلوبية للحياة الأخلاقية. أما حب الغلمان، فإنه لن يصير، لذلك، صورة مدانة بل إنه سوف يجد كيفيات أخرى للتعبير عن نفسه في الشعر والفن. غير أنه سيخضع لنوع من «عدم إستثمار» فلسفي. وحينما ستتم مساءلته، فبدل أن يبحث فيه عن أحد أعلى الأشكال الممكنة للحب، فإنه سيتم الإعتراض عليه، كنقص جذري، بعدم قدرته على تخصيص مكان لعلاقات المتعة. إن صعوبة تفكير العلاقات بين هذا الشكل من الحب وإستعمال المتع كانت لزمن طويل قد شكلت دافعا لتثمينه الفلسفي ؛ أما الآن، فلقد غدت سببا ليرى فيه ذوق، وعادة، وتفضيل يمكن أن يكون لها تقليد، ولكن لا يمكنها أن تعرف أسلوب حياة، وجمالية للتصرف وكيفية للعلاقة بالذات، بالآخرين وبالحقيقة.

إن محاورة بلوتارك ومحاورة لوسيان – المزعوم تشهدان في آن واحد على هذه المشروعية المعترف بها دوما لحب الغلمان وعلى أفوله المتزايد كموضوعة حية لأسلوبية للوجود.

I
بلوتارك

تفتتح "المحاورة حول الحب" وتختم تحت علامة الزواج. فغداة زفافهما، أتى بلوتارك، مع زوجته، للحج إلى تيسبيس (Thespies) : لقد ارادا أن يقدما قربانا إلى الإله ويطلبا منه أن يبارك هذا الزواج الذي وضعه خصام بين أسرتيهما تحت فأل مكدر. فقد وصلا عند مضيفهم وسط هياج صغير : هل يجب على باكون (Bacchon)، وهو غلام جميل مشتهى، أن يتزوج بالمرأة التي تطارده أم لا ؟ نقاش، وطوارئ وخطف. وتنتهي المحاورة عندما يستعد الكل لإقامة موكب يرافق الزوجين الفتين وتقديم القربان للإلاه العطوف الخير. وهكذ، تمضي المحاورة من زواج إلى آخر [1].

غير أنها تجري أيضا تحت علامة ايروس، في وقت ايروتيديا (Erotidia)، هذه الأعياد التي كانت تقام في تيسبيس كل اربع سنوات على شرف « الحب وآلهة الغناء » . فمن هذا الإله بالذات اصربلوتارك أن يطلب الحماية لزواجه؛ وهو نفس الإله الذي سيذكر إسمه من أجل الزفاف المعترض عليه لباكون بإسمينبدور : لأنه يبدو أنه « يوافق ويبارك بعطفه ما هو في طريقه إلى الإتمام. » [2]. وأثناء ذلك، يكون بلوتارك قد أخذ كامل وقته للتغني بمدح طويل لإيروس، وألهويته، وقدمه، وقوته، وخيراته، والقوة التي يرفع بها النفوس ويجذبها ؛ وهكذا يكون، من جهته، قد ساهم في عبادة الإله الذي يحتفى به في نفس الوقت في كل المدينة المغتبطة. إيروس وغاموس، قوة الحب والرابطة الزوجية في

---

1 - يلاحظ هـ. مارتان (H. Martin) في كتابه « مؤلفات بلوتارك الأخلاقية والأدب المسيحي المبكر *Plutarchi's Ethical Writings and Early christian Literrature* (éd.H.D. Betz) بان المحاورة لا تقيم أي اختلاف صريح بين الحب المتغاير الجنس والزواج. ويلح ل. كوسلير (L.Goessler) بمقارنة بين « محاورة حول الحب » وبين « القواعد الزوجية »، على الرابطة التي يقيمها بلوتارك بين غاموس وإيروس، وعلى ماهو جديد هنا في المسألة التقليدية للزواج

2 - Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 7712.

علاقتهما المتبادلة : تلك هي موضوعة المحاورة. أما غائية الشعائر الدينية التي تستخدمها كاطار، فإنها واضحة : أن قوة إيروس، المستدعاة لحماية الزوجين، تنتصر على خلافات الأسر، وترأب صدع الشقاق بين الأصدقاء، وتؤمن سعادة الحيوات الزوجية. وأما الهدف النظري من النقاش فهو مطابق لهذه الممارسة التقية ؛ فهو يؤسسها عقلانيا : بيان أن الرابطة الزوجية، أكثر من أي علاقة أخرى، قادرة على إستقبال قوة الحب، وأن هذه القوة تجد، بين البشر، مكانها المميز في حياة الزواج.

وتحكى ذريعة الحوار والمغامرات الخارجية التي تقف خلف تطوراته المتتالية بكيفية إحتفالية ساخرة : إنه حدث « مؤثر » يتوفر على « كل خصائص المأساة » ؛ ولتمثيله تجب « جوقة صوتية » وتقوم الحاجة إلى « مسرح » [1]. والواقع أن الأمر يتعلق بحلقة كوميدية صغيرة. فباكون، المراهق المشتهى - فهو جميل، وفاضل - يطارد من طرف عاشق الغلمان، بيسياس ؛ ولكن أيضا من طرف أرملة تكبره سنا بكثير. فلقد تم تكليف هذه الأرملة بان تبحث له عن زوجة ملائمة ؛ ولم تجد أي شيء، ولا أي أحد أفضل منها هي نفسها ؛ فسعت إلى إغراءه، وطاردته، وخطفته، ونظمت سلفا الزفاف رغم أنف العشيق الغاضب والذي إنتهى به الأمر إلى قبول الأمر الواقع. وتبدأ المحاورة عندما نعلم بمشاريع الأرملة الخطيرة، ولكن قبل أن تقدم على فعلتها. والنتيجة أن الطفل كان لايزال بين مطارديه : ولم يعرف أي مسلك يختار ؛ وبما نه اوكل إتخاذ القرار إلى من يكبرونه سنا، فإن هؤلاء سيجتمعون لمناقشة المسألة. وهكذا تجري المناقشة بين مناصرين لحب الغلمان بروتوجين (Protogène) وبيسياس (Pisias)، ومناصرين لحب النساء أنتيميون (Anthémion) ودافني (Daphnée). وهي تجري أمام بلوتارك الذي يتخلى، بسرعة، عن دور الشاهد، ويأخذ بزمام النقاش ليقوده نحو نظرية عامة في الحب : ولما إنصرف الأبطال الأوائل للنوعين من الحب، صار لبلوتارك مخاطبين وخصمين، بيمتديس (Pemptidès) وخصوصا زوكسيب (Zeuxippe)، اللذين يقيمان للحب تصورا ماديا وللزواج فكرة نقدية عنيفة كان لا بد لبلوتارك من التصدي لها.

ولعلنا نلمس هنا احدى السمات البارزة للمحاورة.

1 - Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 749 a.

فهي تنطلق من الخطاطة التقليدية – سواء أكان ذلك في الصور الأسطورية أو في الذمامة الأخلاقية – لمفترق الطرق : هناك سبيلان، فأيهما يجب إختياره؟ سبيل حب الصبيات أم سبيل حب النساء ؟ والحال أن النقاش لا يطرح تماما هذا المشكل : فعلى حين أن في النصوص الأفلاطونية يقابل ايروس الذكري والنبيل إيروس السهل، المتعدد والحسي (الذي يمكن ممارسته، بجلاء، مع الغلمان والصبيات على حد سواء خارج الزواج)، فإن الإختيار، عند بلوتارك، هو بين الصبيات منْ جهة، والزواج من جهة أخرى، كما لو كان في الزواج بالذات تتم العلاقة مع النساء.

هناك عنصر مميز آخر في محاورة بلوتارك، وهو شخص المرأة التي تطارد الغلام. فكل السمات التي تطبعها هي سمات دالة. فهي أكبر سنا من الغلام، مع أنها لا تزال في ريعان الشباب ؛ وهي أغنى منه ؛ ولها وضع اجتماعي أهم ؛ ولقد منحتها الحياة الماضية بعض التجربة [1]. إن هذا النوع من الوضع ليس غريبا في اليونان – بسبب ندرة النساء واستراتيجية الزيجات. ومع ذلك، فلقد كان يتم الشعور بالتحفظ أمام هذا النوع من الزواج ؛ ولقد كان الزوج الشاب والفقير يجد نفسه بالعلاقة مع زوجته في وضعية محرجة شيئا ما، مادام أن رفعة شأن الزوج كانت قانونية في العلاقات الزواجية. ونحن نجد، في النصوص المخصصة للحياة الزوجية، كثيرا من الملاحظات حول هذه المساوئ ؛ ففي « حياة سولون » يوصي بلوتارك القاضي الذي يجد الرجل الشاب متسرعا في المبادرة تجاه عجوز « كذكر تجاه حجل أنثى »، بأن يجعله يمر من بيت فتاة محتاجة إلى زوج [2]. وبيسياس لن يتوانى عن تذكير مناصري زواج باكون بهذه المخاوف المألوفة [3]. ودون أن يكون إستثنائيا تماما، فإن هذا الإرتباط كان زواجا مفارقا وخطيرا تبرز فيه كثيرا مصالح أحد الطرفين وشهية الطرف الآخر إلى حد أنه لم يكن ينبئ بوجود سعيد وحكيم. فما كان يقترح على باكون – مقابل الحب اللوطي – لم يكن إذن هو أفضل الزيجات، وإنما هو أقل أحسن الزيجات الممكنة. والنقاش الذي سيبرره والنهاية التي ستجعله ينتصر لن يكونا لهما إلا مزيدا من القيمة.

على أن هناك أيضا سمة أخرى مفارقة. فإسمينودور، الأرملة الملتهبة، هي إمرأة

1 - Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 754 c.
2 - Plutarque, *Vie de Solon*, 20,8.
3 - Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 752 e-f.

ذات مزايا كثيرة : إنها فاضلة ؛ وتعيش « حياة رصينة » ؛ ويحيط بها إحترام الرأي العام ؛ فلم « يسمع عنها ابدا أي شيء مشين » ؛ ولم « تِمس ابدا شبهة فعل مخز جدران بيتها » [1]. ومع ذلك كله، فإنها إنطلقت بلا حشمة ولاحياء في مطاردة الغلام. لقد عهد به إليها لتيسر زواجه، ولكن من كثرة ما سمعت عن مزاياه، وما رأت بأعينها من جماله وخصاله، ومن ملاحظة أنه كان مطاردا من لدن عشاق شجعان، فإنها أحبته بدورها. بل إنها صارت هي كذلك تطارده ؛ وتترصد عودته من الملعب لأنها لا تستطيع مرافقته إليه ؛ وبتواطؤ مع بعض الأصدقاء، « تخطفه ». ونحن نعرف أن هذا « الخطف » – الذي كان واقعيا جزئيا ومدبرا جزئيا أيضا – كان عنصرا متواترا، إن لم يكن في الواقع نفسه، فأكيد على الأقل في الأدب اللوطي. فكثير من الحكايات الأسطورية والتاريخية تدور حول أحد هذه الأحداث العنيفة. « قصص حب » منسوبة إلى بلوتارك، وبعض « خطابات » ماكسيم دوتير المخصصة للحب السقراطي تحيل عليها [2]. وإذا كان شخص يمثل فضيلة إسمينودور قد مارس مثل هذا الهجوم، فإنه إنما كان ضحية « إندفاع إلهي أقوى من العقل البشري ». والحال أن كل هذه السمات (إختلاف السن، والجدارة المعترف بها، والإهتمام بالمزايا الأخلاقية وحسن سمعة المحبوب، ومبادرة المطاردة، وغنى الإلهام الإلهي) سهلة على التعرف : إنها السمات التي تميز وتطبع عاشق الغلمان في النموذج اللوطي التقليدي. فإسمينودور هي تماما في وصف بلوتارك في وضع هذا العاشق. بحيث أن باكون ليس عليه في العمق واقعيا أن يختار بين شكلين من الحب مختلفين جذريا – الحب الذي يمكن أن يربط بين شاب موهوب ورجل كبير يهتم بجمال صديقه، وذلك الذي يقوم بين رجل وإمرأته لإدارة بيت ومال وتربية أطفال ؛ وإنما بين شكلي نفس الحب مع هذا الفارق الوحيد أن الحب في حالة هو حب رجل، وفي الأخرى حب إمرأة.

فأن يتعلق الأمر بنفس النمط من العلاقة، فهذا ما يسجله بلوتارك بصراحة في أحد تدخلاته لفائدة الزواج بإسمينودور : فلا أحد، يقول بلوتارك، يمكنه أن يستغني عن السلطة، ولا أن يكون كاملا بذاته ؛ « الغلام الجميل يخضع لمدير المعهد الرياضي، والمراهق للعاشق، والراشد للقانون و القائد... وحينئذ، هل من الفاضح أن تحكم امرأة رصينة عاقلة ومتقدمة في السن حياة زوجها الشاب، بأن

1 - *Dialogue sur l'amour*, 750 d-e.
2 - Plutarque, *Histoires d'amour*, 2, 772e ; 3, 773f.

تظهر في آن واحد مفيدة بتفوق تجربتها ولطيفة بمحبتها وحنانها ؟»[1]

وهكذا نرى بأن محاورة بلوتارك تنهض على حركتين : من جهة الإنزلاق الذي يسببه النقاش نفسه ؛ فمسألة الإختيار الذي يجب على المحبوب أن يقوم به بين عاشقيه تصير خفية هي مسألة الحب في شكليه الممكنين – حب الغلمان أو حب الفتيات ؛ ومن جهة أخرى النقل الذي سمحت به الوضعية المفارقة للحبكة التي تشحن العلاقة بإمرأة بنفس الكمونات الأخلاقية كالعلاقة بالرجل. وفي المسرحة الصغيرة التي تشد كل أطوار المحاورة، يظهرالهدف من كل النقاش واضحا : إن الأمر يتعلق بتكوين تصور للحب فريد ؛ وبالطبع، فإن هذا التصور لن يرفض القيم الخاصة بالحب اللوطي، وإنما سيدمجها في شكل أوسع، وأكمل، بحيث أن العلاقة بالنساء وحدها، في النهاية، وتحديدا بالزوجة، هي التي يمكنها أن تشغله.

يمكن أن نرى في هذه المحاورة إحدى مباريات الخطابة العديدة التي كان يتواجه فيها، لتعيين منتصر، حب النساء وحب الغلمان. ويمكن أن تعتبر، متصورة على هذا النحو، أنها إحدى أحمى المرافعات لصالح المحبة والمتع الزوجية ؛ ولعله من المشروع وضعها بجانب المؤلفات الرواقية حول الزواج ؛ فلها معها كثير من الموضوعات ومن الصياغات المشتركة. غير أن الأمر يتعلق، في هذا النص، بشيء آخر أكثر من برهنة لفائدة الزواج وضد اللواط. إنه يمكن أن نرى فيه خطاطة تغيير مهم في العشقية والإيروسية القديمة. ويمكن تلخيص هذا التحول بإختصار كما يلي : فعلى حين أنه لم يكن يقبل أي إنفصال أو حد لا يتجاوز أو فصل قيم مهم في ممارسة «الأفروديسيا» (المتع)، فإن بلورة الإيروسية، بالمقابل، كانت واضحة الثنائية : وهي ثنائية مزدوجة، وبذاتها كافية التعقيد لأنه كانت تتم، من جهة، مقابلة الحب العامي (الذي تكون فيه الأفعال الجنسية كثيرة ومهيمنة) بالحب النبيل، الخالص، السامي، الإلهي (الذي يكون فيه حضور نفس هذه الأفعال إن لم يكن ملغى، فعلى الأقل محجبا) ؛ ولأن من جهة أخرى كان يتم إبراز نوعية حب الغلمان الذي كان إلهامه، وشكله، وأهدافه، وآثاره من المفروض، إذا إحترمت طبيعته الحقيقية، أن تكون مختلفة عما يمكن أن يوجد في الأنواع الأخرى من الحب. زد على ذلك أن هاتين الثنائيتين كانتا تنزعان إلى الإنطباق على بعضهما البعض ما دام أنه كان يتم قبول أن حب الغلمان «الحقيقي» كان لايمكنه إلا أن

1 - Plutarque, *Dialogue sur l'amour* 754 d.

يكون حبا خالصا خاليا من البحث المبتدل عن المتع (تلك التي تحرك الرغبة لدى النساء أو الشهية المفسدة في حب الغلمان). ميدان متصل للأفروديسيا وإيروسية ذات بنية ثنائية : إن هذه الهيأة العامة هي التي بدأت تنقلب هنا. ويمكن ل « محاورة » بلوتارك أن تشهد على هذه الحركة التي سوف لن تكتمل إلا لاحقا فيما بعد حينما سيؤسس تصور موحد عن الحب، بينما ستكون ممارسة المتع، من جانبها، مفصولة بحد دقيق : الحد الذي يفصل ارتباطات جنس بآخر والعلاقات الداخلية لنفس الجنس. إن هذا النظام، بصفة عامة، هو الذي لا يزال نظامنا حتى اليوم، نظام جمده تصور موحد عن الجنسانية يسمح بطبع إزدواجية شكل العلاقة بدقة، والبنية الإختلافية للرغبات.

إننا نرى، في « محاورة » بلوتارك، جهدا كبيرا لتشكيل إيروسية موحدة، منظمة بشكل واضح جدا على نموذج العلاقة رجل – إمرأة، بل زوج – زوجة. وبالعلاقة مع هذا الحب الموحد (الذي من المفروض أنه واحد سواء توجه إلى نساء أو إلى غلمان)، فإن التعلق اللوطي سيجد نفسه في الواقع مجردا من كل قيمة، ولكن دون أن يرسم حدا فاصلا، مع ذلك، كما سيتم ذلك فيما بعد، بين الأفعال « المثلية » أو « المتغايرة جنسيا ». فكل رهان النص يدورحول هذا التوحيد للإيروسية. ويتم هذا التوحيد من خلال نقاش نقدي (حول « الثنائية »)، وببلورة نظرية موحدة (نظرية الحب)، وبتشغيل مفهوم أساسي (مفهوم «Charis»، النعمة).

1 – يمكن أن يلخص عرض ونقد « الثنائية » التقليدية بسرعة. وبالطبع، فإن هذه الثنائية تجد لها مدافعين عند مناصري حب الغلمان. فبروتوجين وبيسياس سيغادران بسرعة المشهد – بمجرد ما بلغ خبر خطف باكون : لقد حضرا هنا لحظة ليحتفلا للمرة الأخيرة بالإيروسية الإختلافية. وحسب هذه الأخيرة، فإن حب الغلمان هو في آن واحد مختلف عن الميل نحو النساء ومتفوق عليه لسببين : الأول يمس وضع كل منهما الخاص بالعلاقة مع الطبيعة ؛ والآخر يتعلق بالدوز الذي تلعبه المتعة في كل واحد منهما.

يشير مناصرو حب الغلمان إشارة عابرة إلى الدليل المتواتر الذي يعارض كل ما هو مصطنع لدى النساء (الحلي والعطور عند بعضهن، والموسى والمصفاة ومساحيق التجميل عند أفسقهن) بما هو طبيعي عند الغلمان الذين يتم الإلتقاء بهم في

ميدان الرياضة [1]. لكن الأساسي في برهنتهم ضد حب النساء أنه ليس شيئا آخر غير ميل طبيعي. وبالفعل، فإن الطبيعة، يقول بروتوجين، هي التي وضعت فينا شهية تجذب الجنسين إلى بعضهما : فلقد كان يجب أن نكون مؤهلين للإنجاب، كما نحن كذلك بالنسبة للغذاء. ولكننا نجد نفس هذا النوع من الشهية عند الذباب للحليب، وعند النحل للعسل، كما عند الطباخين بالنسبة للدجاج والعجول. ولذلك، فإن بروتوجين لا يفكر لحظة في إطلاق كلمة حب على كل هذه الشهيات [2]. فطبيعية الإنجذاب نحو الجنس الآخر لا تدين، بالطبع، الممارسة الضرورية التي تجعلنا نقترن بالنساء ؛ ولكنها تحد قيمتها بقيمة سلوك يمكن أن نجده في كل مكان من العالم الحيواني والذي يكمن سبب وجوده في ضرورة أولية. وهكذا يذكر بروتوجين السمة الطبيعية للعلاقات بالنساء لتسجيل عدم كمالها؛ ولإقامة الفرق مع حب للغلمان لا يعترف، هو من جهته، بمثل هذه الضرورات ويتطلع إلى ما هو أعلى من ذلك بكثير. والواقع أن بروتوجبن لا يتحدث عما هو هذا الحب فيما وراء الطبيعة : وإنما بلوتارك هو الذي سيستعيد هذه الموضوعات الأفلاطونية، ولكن لإدماجها، ضد مناصري حب الغلمان، داخل تصور موحد للحب.

أما الإختلاف الآخر، فيسجله دور المتعة. إن الانجذاب نحو النساء لا يمكنه أن يتحرر منها ؛ وعلى عكس ذلك، فإن حب الغلمان لا يمكنه حقيقة أن يكون مطابقا لماهيته الا إذا تحرر منها. ومن أجل الدفاع عن هذه الاطروحة، يستخذم بروتوجين وبيسياس برهنة ذات طابع رواقي خالص. إنهما يبرزان بأن العلاقات بالنساء قد أعدتها الطبيعة جيدا للحفاظ على النوع ؛ ولكن الأشياء تمت، في ذلك، بكيفية جعلت المتعة ترتبط بهذا الفعل. ولهذا السبب، فالشهية والغريزة اللتان تدفعاننا إليه مستعدتين دوما لأن تصيرا عنيفتين ودون جماح : وحينئذ، فإنهما تتحولان إلى رغبات. وهكذا، فنحن ميالون بطريقتين نحو هذا الموضوع الطبيعي الذي تشكله المرأة : بالشهية، وهي حركة طبيعية تستهدف غاية معقولة تتمثل في بقاء الأجيال، وتستعمل لذلك المتعة كوسيلة ؛ وبالرغبة، وهي حركة عنيفة ودون قاعدة داخلية، والتي تستهدف «المتعة والتلذذ»[3]. وواضح أن لا هذه ولاتلك يمكنها أن تكون هي الحب في حقيقته : الأولى لأنها طبيعية وتشترك فيها كل الحيوانات ؛ والثانية لأنها

1 - Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 751a, 752b.
2 - *Ibid.*, 750 c-d.
3 - *Ibid.*, 750 d-e.

تتجاوز الحدود المعقولة وتربط النفس بالمتع الحسية.

وإذن، فمن الملائم، في العلاقة بين الرجال والنساء، إقصاء الإمكانية ذاتها لإيروس. «ليس هناك أي جزيئ من الحب يمكنه أن يدخل في الحريم» [1] يقول بروتوجين في عبارة يمنحها مناصرو حب الغلمان دلالتين: فطبيعة الرغبة التي تربط رجلا بامرأة «بالجنس»، كالكلب بأنثاه، مانعة للحب؛ ومن جهة أخرى، فإنه قد لا يكون من الملائم، بالنسبة لإمرأة رصينة وعفيفة، أن تشعر ب«الحب» لزوجها وأن تقبل أن «تحب» من طرفه [2]. وإذن، فليس هناك إلا حبا واحدا حقيقيا، وهو حب الغلمان: لأن المتع المعيبة غائبة عنه، ولأنه يتضمن بالضرورة صداقة لا تنفصل عن الفضيلة؛ ثم إنه إذا لاحظ العاشق أن حبه لا يثير لدى الآخر «صداقة وفضيلة»، فإنه يتخلى حينئذ عن عنايته وإخلاصه [3].

عن هذا الجدال التقليدي، كان الجواب منتظرا. إنه إدانة دافني (Daphnée) للنفاق اللوطي. كما لو لم يكن أشيل (Achille) وهو يبكي قد ذكر فخذي باتروكل (Patrocle)، وكما لو لم يكن سولون قد تغنى، بخصوص الغلمان الصغار، بـ«عذوبة أفخادهم وشفاههم»، فإن هاوي الغلمان يحب أن يظهر بمظهر الفيلسوف الحكيم؛ ولكنه لا ينتظر بدون شك سوى الفرصة؛ وعندما يأتي الليل، ويسكن كل شيء، «عذبا يكون الجني في غياب الحارس». إننا نرى المأزق: فإما أن «الافروديسيا» لا تتوافق مع الصداقة والحب، وفي هذه الحالة فإن هاوييي الغلمان، الذين يتمتعون بالاجساد المرغوب فيها، يجردون من شرف الحب؛ وإما أن يقبل بأن تأخذ الشهوات الحسية مكانها في الصداقة والحب، وعندئد فليس هناك أي سبب لإقصاء العلاقة بالنساء منهما. غير أن دافني لايقف عند هذا الحد؛ بل إنه يذكر أيضا بالخيار الآخر الكبير الذي كان يرد به غالبا على سلوك العشاق وعلى المتعة التي كانوا يتمتعون بها: فإذا كان المعشوق فاضلا، فإنه لا يمكن الحصول منه على هذه المتعة الا بتعنيفه؛ وإذا قبل ورضي، فإنه يجب الإقرار حينئذ بأننا أمام متأنث [4]. ولذلك فإنه لا ينبغي البحث في الميل إلى الغلمان عن النموذج الأول لكل حب؛ وإنما يجب بالأولى إعتباره «جاء متأخرا، وليد أبوين شخين هرمين،

1 - Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 750c.
2 - *Ibid.*, 752 b-c.
3 - *Ibid.*, 760 e.
4 - *Ibid.*, 751 d-e.

إبن زنا، طفل ظلام يسعى إلى إقصاء الحب المشروع، بِكرَه »[1] ؛ إلا إذا، كما يوحي بذلك دافني، كان الميل نحو الغلمان والميل للنساء في العمق نفس الشيء الواحد[2].

إلا أن البلورة الحقيقية للنظرية العامة في الحب إنما تتم بعد ذهاب الخصوم الأولين وخارج حضورهم، كما لو كان يجب ،للوصول إلى الموضوع الرئيسي للنقاش، الإنتهاء من هذه المواجهة المألوفة. فإلى حد الآن، يلاحظ بيمبتيدس (Pemptides)، كان النقاش ينصب على مسائل شخصية، اما الآن فيجب توجيهه نحو موضوعات عامة.

2 – يتشكل القسم المركزي من المحاورة من مدح للحب على النمط التقليدي لحمد إله ما : على هذا النحو يقام طابعه الإلهي حقا (يعارض بلوتارك هنا اطروحة ذات توجه ابيقوري، يقدمها بيمبتيدس، وهي أن الآلهة قد لا تكون شيئا آخر غير أهوائنا ؛ ويبين بأن الحب الذي يستولي علينا هو أثر قوة إلهية بالضرورة) ؛ وتقارن قوته بقوة الآلهة الأخرى (وهذا مقطع مهم من النص لأنه يبين كيف أن إيروس هو التكملة الضرورية لأفرويدت : فبدونه لن يكون عمل أفروديت سوى المتعة وحدها للحواس، ويمكن شراؤه بدرهم ؛ وهو أيضا، عكس ما يقال، أشجع وأقوى من آريس : فبالحب المتبادل يهاجم العشاق، في الحرب، اعدائهم، ويقاتلون بجسارة حتى الموت بدل الهروب في العار) ؛ ويوصف فعله على نفس البشر التي يجعلها « سخية، رحيمة، حرة والتي يرجفها كلها كما لتملك إلهي » . وأخيرا، ينتهي الإمتداح باحالة على الأساطير المصرية وعرض للنظرية الأفلاطونية.

على أن ما هو لافت للنظر في هذا المدح أن كل عناصره تتعلق بالإيروسية التقليدية للواطة. فجل الأمثلة مقتبسة من حب الغلمان أو من مثال سافو (Sapho) (تشكل السيست Alceste وأدميت Admète تقريبا الإستثناء الوحيد) . ولعل تحت أنظار إله حب الغلمان يظهر إيروس في المديح الموجه إليه. ورغم ذلك، فإن هذا الثناء يلقيه بلوتارك الذي يقول عن نفسه في ذات الوقت بأنه « يغني للحب النسوي »؛ فالأمر يتعلق بالنسبة إليه بتوضيح الأطروحة العامة التي إقترحها دافني أنه « إذا لم ننظر إلا إلى الحقيقة، فإننا نلاحظ بأن الميل إلى الغلمان والميل إلى النساء

1 - Plutarque, *Ibid.*, 767 f.
2 - *Ibid.*, 751 e.

إنما يصدران عن نفس الحب الواحد »[1].

ويبدو أن هنا بالذات يقوم الرهان الأساسي للمحاورة. فالكوميديا الصغيرة للخطف « اللوطي » لباكون من طرف إسمينيدور إنما تخدمه كإطار وتمثيل مباشر. إن كل ما إدعته إيروسية الغلمان كسمة خاصة تطبع هذا الشكل من الحب (وبالتعارض مع الحب المزيف للنساء) يعاد إستعماله هنا دون أن يتجنب أي شيء من التقليد اللوطي الكبير. لكن يتعلق الأمر باستخدامه كشكل عام قادر على دمج الحبين ؛ وخصوصا بتطبيقه لا على الميل إلى النساء وحسب، وإنما على الرابطة الزوجية ذاتها.

وبعد تدخل لزوكسيب – الذي لم تحفظه لنا المخطوطات، والذي كان ينبغي أن ينقد الحب الزوجي، لا بإسم اللواطة، ولكن بحدود أبيقورية–، يعيد بلوتارك أخذ الكلمة لإقامة ثلاث نقاط أساسية: يشدد، أولا، على أنه إذا كان الحب هو ما قيل عنه، فإنه يمارس حضوره، وقوته وآثاره بنفس الكيفية على العلائق بين الجنسين كما على العلاقات بالغلمان. ولنسلم لحظة بالأطروحة الأبيقورية : أن الصور التي تصدر عن الجسد المحبوب، والتي تنتقل حتى عيني الذي يحب وتدخل جسده، تأثر عليه وتضطربه حتى تكوين السائل المنوي ؛ فليس هناك أي سبب لأن تثار هذه الآلية بالغلمان ولاتثار بالنساء[2]. ولنسلم، بالمقابل، بالاطروحة الأفلاطونية التي يميل إليها بلوتارك : أنه « من خلال نظارة جسد وأناقته »، إذا ادركنا جمال نفس، وأن هذه النفس تعطي، بتذكيرها للفرجة العليا، أجنحة لنفسنا، فلماذا يلعب إختلاف الجنسين هنا، هذا الذي لا يتعلق الأمر فيه إلا بـ« الجمال » وبـ« السمو الطبيعي » ؟[3]. إن عنصر الفضيلة هذا الذي كانت الايروسية التقليدية للغلمان تسجل به أحد إختلافاتها المهمة مع الميل إلى النساء، يبين بلوتارك بأنه يتجاوز كل إختلاف في الجنس: « يقال إن الجمال زهرة الفضيلة. والحال أنه من العبث الزعم أن النساء لا ينتجن هذه الزهرة ولا يعبرن عن نزوع إلى الفضيلة... إن الجنسين يقدمان بشكل مشترك نفس الخصائص والسمات. »[4].

أما عن الصداقة التي يريد اللوطيون أن يخصصونها لحب الغلمان وحده،

1 - Plutarque, *Ibid.*, 751 e-f.
2 - *Ibid.*, 766 e.
3 - *Ibid.*, 766-767 a.
4 - *Ibid.*, 767 b-c.

فيبين بلوتارك بأنها يمكن أن تطبع كذلك علاقة رجل بامرأة. أو على الأقل (وهذا التخصيص جوهري بالطبع) بامرأتـ«ـه». فالزوجية، وهي وحدها، التي تؤمن شكل الصداقة في الرابطة بين الجنسين. على أن بلوتارك إنما يذكر هذه الزوجية هنا بإختصار، في بعض السمات التي تذكر بـ«القواعد الزوجية»؛ فهي تتضمن إقتسام الوجود على طول حياة مشتركة (...)؛ وتستدعي العناية المتبادلة (eunoia)؛ وتفترض التجمع الكامل ووحدة النفوس، في أجساد متمايزة، وهي وحدة قوية إلى حد أن الزوجين لن يعودا يريدان ولا يفكران في أن يظلا اثنين»[1]؛ وأخيرا تتطلب الإعتدال المتبادل الذي يحث على التخلي عن كل علاقة أخرى. ولعل حول هذه النقطة الأخيرة يظهر نقل نظرية إيروس إلى ممارسة الحياة الزوجية مهما أكثر؛ لأنه يوحي، حول القيمة العالية للزواج، بفكرة مختلفة تماما عن تلك التي يمكن أن نجدها عند الرواقيين. وبالفعل، فبلوتارك يعارض الإعتدال الذي يأتي من «الخارج»، والذي ليس سوى خضوعا للقوانين، والذي يفرضه الخجل والخوف، بإعتدال هو أثر لإيروس: فهو الذي حينما يلهب الزوجان بعضهما ببعض، يأتي بـ«التحكم في الذات، والإحتشام والوفاء»؛ وفي النفس المغرمة للزوجين، يدخل «الحشمة، والصمت والهدوء»؛ ويمنحها «وقارا محفوظا» ويجعلها «مشدودة إلى كائن واحد». ولعله من السهل العثور هنا على سمات إيروس اللوطي، منتج الفضيلة والإعتدال في نفس العشاق؛ وعند أكملهم كسقراط، مبدأ هذا التحفظ الذي كان يجعله يصمت ويحتفظ بالتحكم في رغباته أمام من كان يحب. فبلوتارك ينقل إلى الثنائية الزوجية السمات التي ظلت لزمن طويل مخصصة لـ«صداقة» عشاق نفس الجنس.

إلا أن تشكيل نظرية عامة في الحب صالحة للعلاقة بالنساء كما للعلاقة بالغلمان تنخرف: فبلوتارك لم ينتقل، كما طلب منه دافني وكما زعم هو أن يفعل، من حب خاص إلى حب أعم. فقد إقتبس من إيروسية الغلمان سماتها الأساسية والتقليدية؛ وذلك ليبين لا لأنه يمكنها أن تطبق على كل أشكال الحب، وإنما على الرابطة الزوجية إقتصارا.

3 – ذلك هو، فعلا، الهدف النهائي للمحاورة: بيان أن هذه السلسلة الفريدة

1 - Plutarque, *Ibid.*, 767 d-e.

من الحب، التي يمكنها أن تجد في الزواج تحقيقها الكامل، لا يمكنها أن تجد مكانا، على الأقل في شكلها التام، في العلاقة بالغلمان. وإذا كانت هذه العلاقة، بقيمها التقليدية، قد إستخدمت كسند ونموذج للتصور العام عن الحب، فإنها تجد نفسها في النهاية ملغاة وساقطة : إنه حب غير كامل عندما يقارن بحب الأزواج.

ولكن أين يجعل بلوتارك هذا اللاكمال يكمن ؟ إنه طالما ضللنا في إطارإيروسية ثنائية تميز الحب الحقيقي – لأنه خالص – عن الحب المزيف، الخادع – لأنه حسي –، فإن غياب المتع لم يكن ببساطة ممكنا، بل إنه كان ضروريا لجعلها تشكل علاقة الحب بإمتياز. ولكن تشكيل إيروسية عامة تربط بقوة إيروس وأفروديت تغير من معطيات المشكلة ؛ وحذف المتع، بكفه عن أن يكون شرطا، صار عائقا. وبلوتارك يقول ذلك بكامل الوضوح : إذا كانت أفروديت، دون إيروس، لا تقدم إلامتعة عارضة يمكن أن تشترى ببعض الدريهمات، فإن إيروس دون أفروديت ليس أقل بعدا عن الكمال حينما تنقصه المتعة الحسية ؛ الحب بلا أفروديت هو « كسكر بدون خمرة، يحدثه شراب مستخرج من التين والشعير ؛ ولهذا لا يمكنه أن يكون إلا إضطرابا بدون نتيجة ولا كمالا يتحول سريعا إلى تقزز ونفور » [1].

لكن، هل يمكن لحب الغلمان أن يخصص مكانا للمتع ؟ إن الجواب معروف [2] : فإما أن العلاقات الجنسية تفرض فيه العنف، ولا يمكن للذي يخضع لها إلا أن يشعر بالغضب والكره والرغبة في الإنتقام ؛ وإما أنها مقبولة برضى ذلك الذي، بسبب « رخاوته » و« تخنثه »، « يتمتع بأن يكون منفعلا »، وهذا شيء « مخز »، « ضد الطبيعة » يذله ويسقطه إلى أدنى مرتبة [3]. فبلوتارك يستعيد هنا « مأزق الغلام المعشوق » : فمغتصب يشعر بالكره، وموافق يثير الإشمئزاز. هنا يقف الخصوم التقليديون للواطة. إلا أن تحليل بلوتارك يمضي إلى أبعد من ذلك، باحثا عن تعريف ما ينقص حب الغلمان ويمنعه من أن يكون، مثل الحب الزوجي، تركيبا متناغما من إيروس وأفروديت، والذي تجتمع فيه الرابطة بين النفوس مع المتعة الحسية. إن هذا النقص يشير إليه بلوتارك بكلمة : إن حب الغلمان هو « أكاريسطوس » (Acharistos).

إن لفظ « كاريس » (Charis) الذي يظهر مرات عديدة أثناء المحاورة، يبدو أنه

---

1 - Plutarque *Ibid.*, 752 b.

2 - يستعيد بلوتارك هنا الحجة التي ذكرها دافني 751 d-e.

3 - Plutarque *Ibid.*, 768 d.

يشكل أحد مفاتيح تفكير بلوتارك. وعلى كل حال، فهو يقدم في بداية النص بكثير من الرسمية، وقبل تكوين نظرية الحب الفريد الكبرى. فدافني هو الأول الذي يستعمله كحجة « دامغة » لصالح اطروحته [1] : أن لحب النساء هذا الشيء، أن بممارسة العلائق الجنسية كما أقامتها الطبيعة، يمكنه أن يقود نحو الصداقة مرورا "بالكاريس". ويولي دافني أهمية قصوى لهذا اللفظ إلى حد أنه يباشر فورا بتعريفه وإعطاءه بعض العرابات الشعرية الكبرى. « الكاريس » هي الموافقة التي تمنحها المرأة، برضاها، للرجل، وهي موافقة لايمكنها أن تظهر الا مع البلوغ حسب سافو (Sapho)، والتي يمكن لغيابها في الفعل الجنسي، حسب بيندار (Pindare)، أن تعطي ولادات معيبة : هكذا حبلت هيرا (Héra) بهيفايسطوس (Héphaïstos) [2]. إننا نرى هنا بوضوح الدور الموكول إلى هذا الرضى : إدماج العلاقة الجنسية، بقطبيها الفاعل والمنفعل المعرفين بالطبيعة، في علاقات لطف ومحبة متبادلة وادراج المتعة الحسية في الصداقة.

بعد هذا التقديم التمهيدي، وبمجرد ما تتم إقامة المذهب الموحد للحب، تصير مسألة « الكاريس » مهيمنة في نهاية المحاورة ؛ فهي التي ستستخدم كمميز بين حب النساء وحب الغلمان، على أساس أن الأول وحده قادر على خلق هذا الشكل الكامل الذي ترتبط فيه، بفضل عذوبة الموافقة والرضى، متعة أفروديت وفضيلة الصداقة. على أن بلوتارك لايتصور هذا الإتصال ببساطة كتسامح قد يمنح، في الرابطة الزوجية، مكانا أكثر أو أقل نفعية (من أجل الإنجاب مثلا) للأفعال الجنسية. بل إنه يجعل من هذه الأفعال، بالعكس، نقطة إنطلاق كل علاقة المحبة التي يجب أن تحرك الرابطة الزوجية. فالمتعة الحسية، بالحد، بالذات، الذي تقصي فيه عذوبة الموافقة كل ما يمكنه أن يكون عنفا أو خداعا أو مجاملة ساقطة، يمكنها أن تكون في أصل تبادل المحبة الذي يحتاجه الزواج : « إن العلاقة الحسية مع الزوجة هي مصدر صداقة، كمشاركة مشتركة في غرائب كبيرة ». فالشهوة شيء تافه (وهذه عبارة تقليدية عند أعداء المتعة الحسية) ؛ ولكنها، يضيف بلوتارك فورا، « كالبذرة التي إنطلاقا منها ينمو يوما بعد يوم، بين الزوجين، الإحترام المتبادل (Timè)، واللطف والمجاملة (Charis)، والمحبة (agapèsis) والثقة (Pistis) »[3].

ويمنح بلوتارك لهذا الدور الأساسي ولهذه الوظيفة المولدة للمتعة الجسدية

1 - Plutarque *Ibid.*, 751 c.
2 - *Ibid.*, 751 d.
3 - *Ibid.*, 751 d.

ضمانة تاريخية رسمية ؛ فهو يجدها في تشريع سولون الذي كان يوصي الأزواج بمعاشرة زوجاتهم « على الأقل ثلاث مرات في الشهر » . وفي « حياة سولون » كان يذكر أيضا هذا القانون مشيرا إلى أنه لم يكن يصلح إلا بالنسبة لزواج البنات البائرات : بحيث أن الحاجة إلى خلفة ينقل إليها الميراث هي التي كانت تسببه. ولكن، يضيف بلوتارك، هناك ما هو أكثر : لأن في هذا الإقتراب المنتظم، حتى ولو لم « ينتج عنه أطفال »، يتعلق الأمر بـ « بتكريم يوجه إلى إمرأة مستقيمة عفيفة »، بـ « علامة محبة تبدد في كل مناسبة ركام المضايقات وتمنع من إحداث كره تام »[1].

ويمنح بلوتارك إلى هذا الدور للعلاقة الجنسية كمبدإ اقتراب منتظم وضمانة تفاهم جيد، صياغة أكثر إحتفالية في « محاورة حول الحب » . فهو يجعل منه كيفية لإعادة تقوية الرابطة الزوجية، كما تتم إعادة تنشيط إتفاقية : فـ « كما تجدد الدول من حين لآخر الإتفاقات التي تربط بينها، كان صولون يريد بمعنى ما أن يتجدد الزواج ويتقوى بأثر علامة هذا الحنان، رغم كل الشكاوى المتبادلة التي يمكنها أن تتراكم في الحياة المشتركة اليومية. » . وإذن فالمتعة الجنسية هي في قلب العلاقة الزوجية كمبدأ وكعربون عن علاقة الحب والصداقة. فهي تؤسسها، أو على كل حال تعيد تنشيطها وتقويتها كما بالنسبة لميثاق وجود. وإذا كان بلوتارك يذكر ما يمكن أن يكون « جارحا » بالنسبة للمرأة في العلاقات الجنسية خلال الأيام الأولى للزواج، فإنه يبين أيضا ما هو ضروري، في هذا « الجرح » ذاته، لتشكيل وحدة زوجية حية، متينة ودائمة. ولأجل ذلك، يلجأ إلى مجازات ثلاث : مجاز النبتة التي تطعم والتي يجب حزها لتشكل مع الطعم شجرة قادرة على حمل الفواكه المرغوب فيها ؛ ومجاز الطفل أو الشاب الذي يجب أن يلقن، ليس بدون عناء بالنسبة إليه، المبادئ الأولى لمعرفة سيستفيد منها فيما بعد ؛ وأخيرا مجاز سائل يصب في سائل آخر : فبعد مرحلة أولى من الإضطراب والغليان، يتكون الخليط. وهكذا تتحقق هذه الوحدة التي كانت « قواعد الزواج » كذلك تحيل عليها؛ ومعا يشكلان سائلا جديدا لا يمكن لأحد أن يفصل فيه بين المكونين. معاناة معينة، إضطراب وتوتر هي : أشياء لا بد منها في بداية العلاقات الزوجية ؛ ولكن ذلك هو شرط تكوين وحدة جديدة ثابتة ومستقرة.

على هذا النحو، يأتي بلوتارك إلى الصيغة الأساسية : « أن نحب، في الزواج،

1 -Plutarque, *Vie de Solon*, 20.

أحسن كثيرا من أن نُحَب. ». إن الصيغة مهمة بالحد الذي كانت فيه الإيروسية التقليدية تسجل بقوة، في كل علاقة حب، قطبية العاشق والمحبوب وعدم التناظر الضروري بين هذا وذاك. أما هنا، فالنشاط المزدوج للحب، الحاضر لدى كلا الزوجين، هو الذي يشكل العنصر الأساسي. وذلك لأسباب يسهل إبرازها. إن هذا النشاط المزدوج للحب هو مبدأ تبادلية : فلأن كل واحد من الزوجين يحب الآخر، لذلك يقبل منه حبه، ويوافق على تسلم علاماته، ويجب أ ن يكون محبوبا. وهو أيضا مبدأ إخلاص لأن كل واحد منهما يمكنه أن يتخذ كقاعدة لسلوكه وسببا للحد من رغباته الحب الذي يحمله للآخر. « عندما نحب، فإننا نفلت من كل ما يفسد الوحدة الزوجية ». إن هذه الوحدة تدين بقيمتها وإستقرارها لخطاطة الحب المزدوج، الذي يكون فيه كل واحد، من جهة نظر إيروس، ذاتا فاعلة بإستمرار ؛ ومن جراء هذه التبادلية في فعل الحب تأخذ العلاقات الجنسية مكانها في صورة المحبة والرضى المتبادلين. وبالعلاقة مع هذا النموذج العلائقي، لا يمكن لممارسة حب الغلمان، بالتمييز القوي بين العاشق والمعشوق، وبمأزق الإنفعالية، وبالهشاشة الضرورية للسن، إلا أن تكون غير ملائمة. ينقصها النشاط المزدوج والمتناظر للحب؛ وتخلو بالتالي من الإنتظام الداخلي ومن إستقرار العلاقة الزوجية. إنه مجرد من هذا « اللطف » الذي يسمح للمتع بأن تندمج في الصداقة لتكون الشكل الكامل والمكتمل لإيروس. فاللواطة، يمكن أن يقول بلوتارك، حب تنقصه « اللطافة ».

وإجمالا، فإن نص بلوتارك يقوم شاهدا على تشكيل إيروسية تختلف، حول نقاط أساسية، عن تلك التي عرفتها الحضارة اليونانية وطورتها. لكن ليست مع ذلك مختلفة كليا، لأن الأفكار التقليدية هي دوما التي تلعب الدور الأساسي فيها، كما يبين المقطع المركزي الكبير المخصص لمدح إيروس. على أن هذه الإيروسية المُفَلْطِنَة إنما يستخدمها بلوتارك لينتج آثارا مختلفة عن تلك التي كانت تربط بها عادة. فلزمن طويل، كانت قد إستخدمت لتحديد وجود نوعين من الحب متميزين ومتعارضين (واحد دوني، عامي، موجه نحو المتع ؛ والآخر سامي، روحي، وموجه نحو الإنشغال بالنفوس)، ولكن أيضا لإعادة إقامة نوع من الوحدة بينهما طالما إعتبر الثاني حقيقيا، والآخر ليس إلا ظلا باهتا منه. ويشغل بلوتارك نفس هذه التحديدات الأفلاطونية في إيروسية تهدف إلى تشكيل إيروس واحد كفيل بإبراز الحب النسائي والغلماني وادماج المتع فيه ؛ ولكن بإسم هذه

الوحدة، فإن هذه الإيروسية تقصي، في نهاية المطاف، حب الغلمان، الذي ينقصه « اللطف ».فانطلاقا من الإيروسية الثنائية التي تخترقها مسألة الحقيقي والظل الباهت ، والمعينة لتأسيس حب الغلمان أساسا، ولكن بثمن حذف المتع، نرى تكوين أسلوبية جديدة للحب عند بلوتارك : إنها أحادية، لكون أنها تتضمن المتع ؛ ولكنها تجعل من هذا التضمن مقياسا يسمح لها بالا تعتبر إلا الحب الزوجي وإقصاء العلاقات بالغلمان بسبب العيب الذي يشوبها : أنه لم يعد يمكنها أن تجد مكانا في هذه السلسلة الكبيرة، الفريدة والمدمجة التي يحيا فيها الحب وينتعش دوما من تبادلية المتعة.

II

لوسيان - المزعوم

« الغراميات » المنسوبة إلى لوسيان، هي نص متأخر أكثر [1]. وهي تقدم ذاتها في الشكل، المألوف جدا، لإندماج عدة محاورات. فثيومنيست (Thépmneste)، الذي تنبعث غرامياته النسائية والغلامية بمجرد إنطفاءها أكثر من رؤوس الهدرة، يشتكي من أفروديت : فمنذ السن الذي إنتقل فيه من طفل إلى شاب جميل، لم ينقطع غضب الآلهة عن مطاردته ؛ ومع ذلك فهو ليس سليل الشمس، ولا يملك البساطة الفضة لهيبوليت. إنه يشعر بالميل، بالتساوي، نحو هذا الحب وذاك، دون أن يتوصل إلى معرفة نحو أي الحبين يكون من الأفضل التوجه. فيطلب من ليسنوس (Lycinos) – الذي ليس ميالا نحو أي من هاتين الشهوتين – أن يلعب دور الحكم المحايد وأن يقول له ما هو الإختيار الأفضل. ومن حسن الحظ، فقد إحتفظ ليسنوس، كشي منحوت في ذاكرته، بحوار بين رجلين حول نفس هذا الموضوع ؛ واحد كان يحب الغلمان حصرا معتبرا أن الأفروديت النسوية ليست سوى « هاوية » ؛ والآخر كان ميالا بعنف نحو النساء. فهذا الحوار– المناقشة هو الذي سيرويه. ولكن على ثيومنيست ألا ينخدع، فلقد طرح السؤال مستهزءا ؛ في حين أن كاركليس وكاليكراتداس، اللذين سنستمع اليهما الآن، كانت لهما خطابات في منتهى الجدية.

ولا فائدة في القول بأن هذه الإشارة الأخيرة يجب أن تأخذ مأخذ الدرجة الثانية. فالخصمان جادان بالتأكيد ؛ ولكن لوسيان – المزعوم يسخر وهو يكتب الإستدلالات التفخيمية والثقيلة التي ينسبها إليهما. هناك محاكاة في هذه المقاطع من الشجاعة؛ فكل واحد يشكل الخطاب النموذجي لمناصر النساء ولهاوي الغلمان.

1 -حول هذا النص، انظر : ; R. Bloch, *de Pseudo-Luciani Amoribus, 1907*
يعينه في بداية ق. الرابع MAcLEOD dans *L'introduction* à l'édition de Lœb
يعتقد أنه يعود إلى ق. الثاني F. BUFFIÈRE (*Eros adolercent*, p. 481)

حجج تقليدية، إستشهادات إلزامية، إحالات على أفكار فلسفية كبرى، تزيينات خطابية، فالمؤلف يبتسم وهو يروي كلام هؤلاء المترافعين الرصناء. ومن وجهة النظر هذه، يجب تسجيل أن الخطاب اللوطي مشحون أكثر بكثير، ومغرور و« غريب »، من الخطاب الآخر المروق (من الرواقية) أكثر والمجرد أكثر لصالح النساء. أما السخرية النهائية – وسيذكر ثيومنيست بأن المسألة في النهاية، في كل هذا، إنما تتعلق بقبلات ومداعبات وأيادي تتيه تحت أثواب – فإنها ستنصب أساسا على مدح حب الغلمان : غير أن هذه السخرية ذاتها تشير إلى المشكلة الجدية المطروحة. وأيا كانت تسلية لوسيان – المزعوم وهو يرسم الصورة « النظرية – الخطابية » لهاوييه، فإنه يمكن العثور فيها، في تلك الفترة وتحت سماتها الأكثر بروزا، على هذه الحجاجية الإيروسية التي كان لها تاريخ طويل في الثقافة الهيلينية.

هناك شيء يمكن أن يفاجأ في بداية المحاورة التي يرويها ليسينوس لإضاءة صديقه المتردد بين الحبين : أن هذه المحاورة التي ستختم (ليس بدون لبس) لفائدة حب الغلمان ليست موضوعة تحت علامة إيروس، الذي يعتبر القوة الحافظة لهذا الشكل من التعلق، وإنما تحت علامة أفروديت : فالمشهد الذي من المفروض أن يتذكره ليسينوس في أدق تفاصيله يحدث في كنيد (Cnide) قرب معبد الإلهة حيث يوجد تمثالها الشهير الذي نحته براكسيتيل (Praxitele). الشيء الذي لا يمنع، طبقا للتقليد، محام الغلمان وعشاقهم، في مسار المحاورة، من ذكر إيروس، « العبقري السماوي »، « بطل أسرار الحب » ؛ أما عمن يتكلم لصالح الشهوات النسائية، فإنه سيطلب، بطبيعة الحال، السند والدعم من أفروديت. إن كون أن إلهة كنيد ترأس بمعنى ما هذا النقاش الذي تواجه فيه في ذات الحين إيروس، شريكها–خصمها التقليدي، يفسر بسهولة. ذلك أن مشكلة المتعة الحسية تخترق كل المحاورة. فبها هي، بالمتع، يتعلق الأمر في الإهتمام الذي يعبر عنه ثيومنيست الذي يغريه سحر الفتيات وجمال الغلمان. إن المتعة الحسية هي التي ستكون لها الكلمة الأخيرة والتي ستصرف الخطابات المتصنعة الإحتشام في بضع قهقهات. وهي أيضا التي تقوم كذريعة للنقاش بين كاريكليس وكالليكراتيداس وذلك في شكل نادرة ذات دلالة : شاب، مغرم برخام براكسيتيل، إحتجز نفسه في المعبد ليلا، فنجس التمثال، ولكن كما لو كان الأمر يتعلق بغلام [1]. فرواية هذه الحكاية

---

1 - Pseudo - Lucien, *Les Amours*, 16.

– التقليدية جدا – تثير النقاش : هل الفعل التدنيسي إحترام، مادام انه موجه إلى أفروديت، لتلك التي تسهر على المتع النسائية ؟ ولكن عندما يتم بهذا الشكل، أفليس شهادة ضد هذه الأفروديت بالذات ؟ إنه فعل غامض ومتلبس. وهل يجب وضع هذا الكفر–الإحترام، وهذا الإجلال المدنس على حساب حب النساء أم حب الغلمان ؟

على أن المسألة التي تخترق كل المحاورة، حتى ولو بدت منسية في أقوال أكثر أثيرية، إنما ستكون : ما هو المكان، وما هو الشكل، اللذين ينبغي اعطاؤهما للمتعة في هذا الحب وذاك؟ إن الجواب عن هذا السؤال هو الذي سيشتغل كمميز، مقدما للحظة الحب الغلمان، في سماء الفلسفة، نصرا لن تلبث سخرية الواقع أن تسرع بالمجازفة به.

للنقاش تركيب متين : فكل واحد من الخطيبين يَأخذ الكلمة بالتناوب، ويدافع في خطاب مسترسل عن قضية الحب الذي يفضله ؛ وثمة شاهد صامت (هو ليسينوس) سيحكم في المبارة وسيقرر في من سيفوز بها. وحتى إذا كان الخطاب «الغلماني» لكالليكراتيداس أكثر زخرفة وأطول من خطاب كاريكليس، فإن للمرافعتين نفس البنية، وترتيب الحجج نفس النظام بحيث أن الثانية تجيب بدقة على الأولى. ويشتمل كل واحد من الخطابين على قسمين ؛ القسم الأول يجيب على السؤال : ماذا عن طبيعة الحب الذي نتحدث عنه، عن أصله وعن أساسه في نظام العالم ؟ ويجيب الثاني على السؤال : ماذا عن المتعة التي نأخذها في هذا الحب، أو في الآخر ؟ ماذا يجب أن يكون شكلها، وماذا يمكن أن تكون قيمتها؟ وبدل أن نتابع كل واحد من العرضين في إتصاليته، فإن هذين السؤالين هما اللذان سنفحص هنا بالتتالي لإبراز الكيفية التي يجيب بها عنهما، كل واحد على طريقته، مناصر حب النساء ومحام حب الغلمان.

1 – يستند خطاب كاريكليس «من أجل النساء» على تصور للعالم قاعدته العامة رواقية بدون شك [1] : فالطبيعة تعرف فيه على أنها القوة التي، بخلط

---

1 - يوجد هذا الخطاب في الفقرات 19-28. ويلح براشتير (Praechter) في دراسته عن هيروكليس (ص. 148) على الطابع الرواقي للمقطع. ويرى ر.بلوك (R. Bloch) أن الأمر فيه يتعلق بحضور موضوعات فيتاغورية جديدة.

العناصر، جعلت الكل حيا بمنحه نفسا . وهي أيضا التي، يتابع كاريكليس بتكرار درس مألوف وحسب كلمات معروفة، نظمت تعاقب الأجيال [1] . وعلما منها بأن الأحياء مكونة من « مادة قابلة للفساد »، وأن الزمن المحدد لكل كائن حي قصير، فقد هيأت الأشياء بكيفية أن فناء الواحد يكون ميلادا للآخر : وهكذا، فبلعبة التعاقبات، يمكننا أن نعيش إلى الأبد . ومن أجل ذلك، فلقد نظمت كذلك فصل الجنسين، واحد عينته لنشر المني البذرة، والاخر لتسلمها ؛ وصبت في كل واحد منهما شهية الآخر. فمن العلاقة بين هذين الجنسين المختلفين يمكن أن يتولد تتالي الأجيال – وليس أبدا من العلاقة ين فردين من نفس الجنس. على هذا النحو، يثبت كاريكليس بشكل متين في النظام العام للعالم حيث يرتبط ببعضه البعض الموت والجيل والخلود، الطبيعة الخاصة بكل جنس، والمتعة التي تلائم كل واحد منهما . فلا ينبغي، ضد الطبيعة، أن يتذكر « النسوي » ؛ ولا « الذكوري بفحش أن يتأنث » . وبالإصرار على الإفلات من هذا التحديد، فإنه قد لا يتم ببساطة خرق السمات الخاصة بالفرد ؛ وإنما قد يتم الإعتداء على تسلسل الضرورة الكونية ذاتها .

أما مقياس الطبيعة الثاني المستخذم في الخطاب، فهو حالة الانسانية عند نشأتها [2] . تجاور الآلهة بالفضيلة، الإنشغال بالتصرف البطولي، زيجات وأعراس متناسبة ومتسقة، وذرية نبيلة : تلك هي السمات الأربع التي كانت تطبع هذا الوجود الرفيع وتضمن تلاؤمه مع الطبيعة. ثم أتى السقوط ؛ وقد كان تدريجيا . ويبدو أن كاريكليس يميز، كمراحل في هذا الإنحطاط، اللحظة التي تم البحث فيها، وقد جرت المتعة البشر نحو الهاوية، عن « مسالك جديدة ومنحرفة » للتمتع (هل يجب أن نفهم بهذا اشكالا من العلاقات الجنسية غير الانجابية أم متعا غريبة عن الزواج ؟)، ثم اللحظة التي تم الوصول فيها إلى « خرق الطبيعة نفسها » : وهي جرأة يتعلق شكلها الأساسي – الوحيد على كل حال الذي يذكره النص – بمعاملة ذكر كأنثى . بيد أنه لكي يكون هذا الفعل ممكنا، وهو غريب عن الطبيعة،

1 - Pseudo-Lucien, *Les Amours*, 19.
2 - *Ibid.*, 20-21.

فإنه كان يجب أن يتدخل، في العلاقات بين الناس، ما يسمح بالتعنيف وما يتيح الخدعة : السلطة الجائرة المستبدة وفن الإقناع.

ويطلب كاريكليس علامة الطبيعة الثالثة من العالم الحيوان[1] : «إن تشريع الطبيعة يحكمه دون قيد ولا شريك : فلا الأسود. ولا الثيران، ولا الأكباش، ولا الخنازير البرية، ولا الذئاب، ولا الطيور، ولا الأسماك تبحث عن نفس جنسها؛ فبالنسبة لكل هذه الحيوانات «أوامر العناية الربانية أبدية لا تتبدل». وبهذه الحيوانية الحكيمة،يعارض خطيب لوسيان-المزعوم «البهيمة الشاذة» للناس التي تسقطهم إلى ما تحت الأحياء الأخرى الذين كانوا من المفروض أن يتفوقوا عليها. وتحدد عدة ألفاظ دالة في خطاب كاريكليس هذه «البهيمية» البشرية : الإنفعال، ولكن أيضا «المرض الغريب»، «انعدام الإحساس الأعمى»، العجز عن بلوغ الهدف، إلى حد أنها تهمل ما ينبغي السعي إليه، وتسعى إلى ما لا ينبغي أن تسعى إليه. وبالتعارض مع سلوك الحيوانات التي تخضع للقانون وتبحث عن الهدف المرسوم لها، فإن الرجال الذين يقيمون علاقات مع الرجال يقدمون كل العلامات التي تمنح تقليديا احالة الغرام الهائم : عنف غير مراقب لحالة مرضية، عمى عن واقع الأشياء، عجز عن تحقيق الأهداف المحددة للطبيعة البشرية.

وإجمالا، فإن حب الغلمان يوضع بالتناوب على المحاور الثلاثة للطبيعة : كنظام عام للعالم، وكحالة بدائية للبشرية، وكسلوك مطابق بشكل معقول لأهدافه. إنه يضطرب تناسق العالم، ويتيح سلوكات عنف وخداع، وأخيرا فإنه أشأم بالنسبة لأهداف الكائن البشري. وهكذا، فإن هذا النمط من العلاقات إنما يخرق الطبيعة كوسمولوجيا، و«سياسيا» وأخلاقيا.

وفي القسم من خطابه الذي يجيب عن هذا القسم، لا يعمل كالليكراتيداس على إبراز حجج خصمه بقدر ما يعمد إلى إبراز تصور آخر للعالم، والنوع البشري وتاريخه، والروابط العليا التي يمكنها أن تربط بين الناس. فضد فكرة طبيعة متبصرة و«ميكانيكية» تنظم، بالجنس، الإنجاب وتتالي الأجيال بطريقة تعطي

1 - Pseudo-Lucien, *Ibid.*, 22.

النوع البشري خلودا يحرم منه الأفراد، يقدم رؤية عالم تكون إنطلاقا من الفوضى السديمية. إن إيروس هو الذي إنتصر على هذه الفضوى البدائية بأن صنع، في خلقه، كل ما له نفس وكل ماليس له نفس، وصب في أجساد البشر مبدأ التوافق بربط بعضهم إلى بعض بـ« العواطف المقدسة للصداقة ». لقد كان كاريكليس يرى، في العلاقات بين رجل وإمرأة، طبيعة ماهرة تقيم سلاسل عبر الزمن للإلتفاف على الموت. أما كالليكراتيداس، فيتعرف، في حب الغلمان، على القوة التي، بالربط والتركيب، تنتصر على الفوضى [1].

وضمن هذا المنظور، فإن تاريخ العالم يجب ألا يقرأ كنسيان مبكر لقوانين الطبيعة وغطس في « هوات المتعة » ؛ وإنما بالاولى كإنحلال تدريجي للضرورات الأولى[2] ؛ فالإنسان في الأصل كانت تلح عليه الحاجة ؛ ثم أتت التقنيات والمعارف لتمنحه إمكانية الإفلات من هذه المستعجلات ولتجعله يجيب أفضل : فلقد حاك الملابس وشيد البيوت والمنازل. والحال أن ما هو عمل الحائك بالنسبة لإستعمال جلد الحيوان، وما هو فن البناء بالنسبة للكهوف من أجل المأوى، فإن حب الغلمان هو بالنسبة للعلاقات مع النساء. إن هؤلاء النساء كن، في البداية، ضروريات لكيلا ينقرض النوع. أما ذلك الحب، فلقد نشأ متأخرا ؛ ليس كما يزعم كاريكليس، بفعل سقوط وإنحطاط، وإنما بسمو البشر نحو مزيد من الفضول والمعرفة. وبالفعل، فحينما بدأ الناس، بعد أن تعلموا كثيرا من المهارات النافعة، في ألا يهملوا « أي » شيء في بحثهم، ظهرت الفلسفة ومعها اللواطة. إن خطيب لوسيان – المزعوم لا يشرح هذه النشأة المتوأمة ؛ ولكن خطابه مليء بما يكفي من الاحالات المعتادة لكي يكون قد فهم بسهولة عند كل قارئ. فهو ينهض ضمنيا على التقابل بين إنتقال الحياة عبر العلاقة بالجنس الآخر وبين إنتقال « التقنيات » و« المعارف » بالتعليم، والتعلم وعلاقة التلميذ بالمعلم. وحينما بدأت الفلسفة، وقد تحررت من الفنون الخاصة، تتساءل حول كل شيء، فقد وجدت، لنقل الحكمة التي تحصل عليها، حب الغلمان – الذي هو أيضا حب النفوس الجميلة، القادرة

1 - Pseudo-Lucien, *Ibid,* 32.
2 - *Ibid,* 36.

على الفضيلة. لذلك، نفهم في ظل هذه الشروط أن يتمكن كاالليكراتيداس بضحكة عالية من تفنيد الدرس الحيواني الذي قدمه إليه خصمه [1] : فعلام يدل كون أن الأسود لا تحب ذكور نوعها، وأن الذببة ليست مغرمة بالذببة ؟ ليس على أن البشر قد أفسدوا طبيعة قد تظل كما هي عند الحيوان، وإنما على أن الحيوانات لا تعرف ما هو «التفلسف» ولا ما يمكن للصداقة أن تنتجه كجمال.

إن حجج كالليكراتيداس ليست، بداهة، أكثر اصالة من حجج كاريكليس. إنها أفكار عامة لرواقية مبتذلة من جهة، ومن جهة أخرى خليط من عناصر أفلاطونية وأبيقورية [2] من دون شك. إنه لا يمكن إنكار ما يمكن أن يكون هناك، في هذه المقارنة بين الحبين، من ذريعة لتبدلات خطابية على نسيج أدلة تقليدية. فإبتذالية (وهي مزخرفة كثيرا في بعض الأحيان) تفسيرات وشروح الخصمين تبين جيدا بأنهما كانا يشتغلان كشعارات فلسفية : هاوي الغلمان، المفلطن، تحت علامة إيروس، وصاحب النساء، الرواقي، تحت العلامة الإلزامية للطبيعة، الأمر الذي لا يعني، بطبيعة الحال، أن الرواقيين كانوا يدينون لواطة تكون الأفلاطونية قد بررتها برفضها للزواج. إننا نعرف أنه من وجهة نظر المذاهب، لم تكن المسألة على هذا النحو – أو، على أية حال، أن الأشياء لم تكن بمثل هذه البساطة. لكن تجب الملاحظة، من خلال الوثائق التي نتوفر عليها، أن هناك ما يمكن أن يسمى بـ «تشارك ذي امتياز». لقد رأينا ذلك في الفصل السابق : إن فن الحياة الزوجية قد تبلور في جزء كبير منه من خلال نمط رواقي في التفكير، وبالإحالة على تصور معين للطبيعة، لضروراتها الأساسية، وللمكان والوظيفة التي حددتهما لكل الكائنات، لتصميم عام للإنجابات المتتالية ولحالة كمال بدائي يبعد عنها إنحطاط شاذ الجنس البشري؛ ولعل من مثل هذا التصور ستغرف المسيحية بشكل واسع حينما ستهتم بإنشاء اخلاقية للعلاقة الزواجية. وبنفس الطريقة، فقد رسخ حب الغلمان، الممارس كنمط حياة، وأعاد، لقرون طويلة، إنتاج مشهد نظري مختلف :

1 - *Amours, Ibid.*, 36.

2 - يلح براشتير في المرجع. المذكور على الجوانب الأبيقورية في خطاب كالليكراتيداس. لكن ر.بلوك يبرز بأن نظرية نشأة الكون التي تفتتح الخطاب ليست بالضرورة أبيقورية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الإحالات على أفلاطون هي في بعض الأحيان صريحة جدا. انظر مثلا الفقرة 49.

قوة كونية وفردية للحب، حركة صاعدة تسمح للإنسان بالإنفلات من الضرورات المباشرة، إكتساب ونقل معرفة من خلال الأشكال القوية والروابط السرية للصداقة. وهكذا فالنقاش بين حب النساء وحب الغلمان هو أكثر من مناظرة أدبية خطابية؛ وهو ليس لهذا نزاعا بين شكلي الرغبة الجنسية المتصارعين من أجل الهيمنة أو من أجل حق كل منهما في التعبير ؛ إنها المواجهة بين شكلين من الحياة، بين كيفيتين لأسلبة المتعة، وبين الخطابات الفلسفية التي ترافق هذه الإختيارات.

2 - يعرض كل واحد من الخطابين - خطاب كاريكليس وخطاب كالليكراتيداس -، بعد موضوعة «الطبيعة» مسألة المتعة. وهي مسألة رأينا سابقا بأنها تشكل دوما نقطة في غاية الصعوبة بالنسبة لممارسة لوطية تنعكس في شكل الصداقة والمحبة والفعل الخير لنفس على أخرى. فالحديث عن «المتعة» مع هاوي الغلمان هو سلفا الإعتراض على هذا الهاوي. هكذا يفهم كاريكليس الأمر. فهو يفتح المناقشة حول هذه الموضوعة بإدانة، تقليدية عموما، للنفاق اللوطي : إنكم تصورون أنفسكم كتلاميذ لسقراط، الذين لا يعشقون الأجساد، وإنما النفوس. فكيف يحدث إذن أنكم لا تتبعون الشيوخ المليئين حكمة، ولكنكم تطاردون أطفالا لا يعرفون كيف يفكرون ؟ لماذا، إذا كان الأمر يتعلق بالفضيلة، حب فيدر (Phèdre) الذي خان ليسياس (Lysias)، كما كان يفعل أفلاطون ؛ أو كما كان يفعل سقراط، حب السبياد (Alcibiade) الملحد، عدو وطنه، والمتعطش ليصير مستبدا ؟ يجب إذن، بالرغم من هذه الإدعاءات لحب النفوس، «النزول»، ككاريكليس، إلى مسألة المتعة، ومقارنة «ممارسة الغلمان» بـ «ممارسة النساء».

ومن بين الأدلة التي يستعملها كاريكليس للتمييز بين هاتين «الممارستين» والموقع الذي تحتله المتعة في كل منهما، يتشكل الأول من السن والعبور [1]. فحتى عتبة الشيخوخة، تحتفظ المرأة بمفاتنها - وإن تطلب ذلك لديها دعمها بخبرتها الطويلة. أما الغلام، فليس لطيفا ومستحبا إلا لحظة زمن. ويعارض كاريكليس

1 - Pseudo-Lucien, *Les Amours*, 25-24.

جسد المرأة الذي يظل، بشعره المشبوك وجلده الناعم دوما بدون زغب، موضوع رغبة، بجسد الغلام الذي يصير بسرعة أشعرا وعاضلا. ولكن من هذا الإختلاف، لا يستنتج كاريكليس، كما يتم ذلك غالبا، بأنه لا يمكن أن يحب غلام الا زمنا قصيرا وأنه يتم التخلي عنه بسرعة بنسيان كل وعود المحبة الثابتة التي اعطيت له : بل إنه يذكر بالعكس ذلك الذي يواصل حبه لغلام تجاوز العشرين من عمره ؛ فما يجري وراءه حينئذ هو « أفروديت غامضة » يلعب فيها الدور المنفعل. إن التعبير الجسدي للغلمان يذكر هنا لا كمبدأ زوال العواطف وإنما كقلب للدور الجنسي.

والسبب الثاني لصالح « الممارسة النسوية » : هو التبادلية [1]. ولعل هنا يكمن دون شك القسم الأهم في خطاب كاريكليس. فهو يحيل أولا على مبدأ أن الإنسان، الكائن العاقل، لا يمكنه أن يعيش وحيدا. غير أنه لا يستنتج من هذا ضرورة أن تكون للإنسان أسرة أو أن ينتمي إلى مدينة ؛ وإنما إستحالة أن « يقضي وقته » وحيدا، والحاجة إلى « إجتماع محبة » يجعلان الأشياء الجميلة لطيفة والمضنية الشاقة متحملة. فأن يكون للحياة المشتركة هذا الدور، فتلك فكرةالتقينا بها غير ما مرة في المؤلفات الرواقية عن الزواج. أما هنا، فإنها تطبق على الميدان الخاص بالمتع الحسية. ويذكر كاريكليس أولا الوجبات الغذائية والمآدب التي تتناول بشكل مشترك لهذا السبب أن المتع المقتسمة تصير أكثر قوة. ثم يتحدث عن المتع الجنسية. فحسب الصيغة المأثورة، فإن الغلام المنفعل، أي المغتصب قليلا أو كثيرا، لا يمكنه أن يشعر بأية متعة ؛ ولا أحد إلا إذا كان مجنونا يمكنه قول العكس ؛ وحينما يكف عن البكاء وينقطع عن التألم، فالآخر يصير بالنسبة إليه مزعجا. إن عاشق الغلام يأخذ لذته ويمضي ؛ وهو لا يعطيها أبدا. بخلاف الممارسة مع النساء. وهنا يطرح كاريكليس على التوالي الواقع والقاعدة. فهناك في العلاقة الجنسية مع امرأة، يقرر المؤلف، « تبادل متساوي للمتع » ؛ ويفترق الشريكان بعدما يكون كل واحد منهما قد أعطى الآخر نفس القدر من المتعة. ويقابل هذه الواقعة الطبيعية مبدأ سلوك : فمن الأفضل ألا يبحث عن تمتع أناني، والا تأخذ كل المتعة من طرف واحد، وإنما أن تقتسم

1 - *Les Amours, Ibid.*, 27.

بالتساوي. أكيد أن هذا التبادل للمتعة موضوعة معروفة غالبا ما إستخدمها الأدب الغرامي أو الإيروسي. غير أنه من المهم أن نراها تستخدم هنا وفي ذات الحين لتمييز العلاقة بالنساء «طبيعيا» ولتعريف قاعدة سلوك في المتع، وأخيرا للإشارة إلى ما يمكن أن يكون هناك من غير طبيعي ومن عنف، وإذن من ظلم ومن خساسة في علاقة رجل بغلام. إن تبادل المتعة في مبادلة ينتبه فيها جيدا إلى تمتع الآخر، وذلك بالسهر على تحقيق مساواة صارمة ما أمكن عند كلا الشريكين، تدرج في الممارسة الجنسية أخلاقية تمدد أخلاقية الحياة المشتركة.

ويضيف كاركليس إلى هذا الإستدلال الرصين حجتين أقل رصانة، ولكنهما يتعلقان معا بتبادل المتع. واحدة تحيل على موضوعة مألوفة في آلأدب الايروسي [1] : أن النساء قادرات، لمن يعرف إستخدامهن، على توفير كل المتع التي يمكن للغلمان أن يمنحوها ؛ وهؤلاء لا يمكنهم إطلاقا أن يوفروا المتعة التي يحفظها الجنس الأنثوي. فالنساء إذن قادرات على منح كل أشكال المتع والتمتع، حتى تلك التي يفضلها أكثر عاشقي الغلمان. وحسب الحجة الثانية [2]، فإنه إذا قبلنا بالحب بين الرجال، فإنه ينبغي أيضا أن نقبل بالعلاقة بين النساء. إن هذا التناظر المذكور هنا سجاليا بين العلاقات البيذكورية والعلاقات البينسائية هو تناظر مهم : أولا لأنه ينكر، كما يفعل القسم الثاني من خطاب كاريكليس، التميز الثقافي، والاخلاقي، والعاطفي والجنسي لحب الغلمان، لإدخاله في الصنف العام بين الأفراد الذكور ؛ وثانيا لأنه يستخدم، لتشويه هذه العلاقة، الحب الفاضح تقليديا – إنه «يخجل» حتى من الحديث عنه – بين النساء ؛ وأخيرا كاريكليس يعني، بقلبه لهذا التراتب، أنه من المخجل والشائن أكثر بالنسبة لرجل أن يكون منفعلا على طريقة المرأة، من إمرأة أن تتخذ الدور الذكري [3] .

إن القسم من خطاب كالليكراتيداس الذي يجيب على هذا النقد هو الأطول بكثير، وأكثر من بقية النقاش، فإن السمات الخاصة بـ «قطعة خطابه» هي فيه واضحة جلية. وباشارته، بخصوص المتعة الجنسية، للعنصر الأكثر إشكالا لحب

1 - *Les Amours, Ibid.*, 27.
2 - *Ibid.*, 28.
3 - اليس من الأفضل أن تلعب إمرأة دور الرجل «من أن نرى رجلا يسقط إلى درجة أن يلعب دور المرأة» (28) ؟

الغلمان، فإن الحجية اللوطية تعرض هنا بكل وسائلها وأنبل إحالاتها، ولكنها تستخذم بخصوص المسألة التي طرحها كاريكليس بكامل الوضوح : مسألة تبادل المتع. وحول هذه النقطة، يحيل كل واحد من الخصمين على تصور بسيط ومنسجم : فبالنسبة لكاريكليس و« مناصري حب النساء »، فإن إمكانية إحداث متعة الآخر، والعناية به، وإيجاد المتعة معه، إن هذه « الكاريس » كما كان يقول بلوتارك[1]،هي التي تبرر المتعة في العلاقة بين رجل وإمرأة والتي تسمح بإدماجها في الإيروس ؛ وبالمقابل، فإن غيابها هو الذي يطبع ويحط من قيمة العلاقة مع الغلمان. وكما يريد تقليد هذا الحب الأخير، فإن كالليكراتيداس يضع على رأسه ليس « كاريس » وإنما « أريتي » (Areté) – الفضلية. فهي التي يجب، بحسبه، أن تحقق الرابطة بين « المتعة » و« الحب » ؛ وهي التي يجب أن تؤمن بين الشريكين، وفي آن واحد، متعة محترمة ومحددة بحكمة، وإجتماعا ضروريا للعلاقة بين كائنين ؛ ولنقل، إيجازا، بأن على « التبادل اللطيف » التي وحدها المتعة مع النساء تكون قادرة على توفيره حسب مناصريه، يعترض خصومه بـ « المجتمع الفاضل » الذي يملك حب الغلمان إمتيازه الحصري. وهكذا، تتعلق برهنة كالليكراتيداس أولا بنقذ هذا التبادل المتعي الذي يطالب به حب النساء على أنه سمته المميزة بأنه حب وهمي، ثم أمامه إقامة العلاقة الفاضلة مع الغلمان بصفتها الوحيدة القادرة على الحقيقة. على هذا النحو، وبضربة واحدة، سيتم الإعتراض على إمتياز المتعة المتبادلة الممنوحة للعلاقة النسوية، وقلب الموضوعة أن حب الغلمان هو حب ضد الطبيعة.

ضد النساء، يفكك كالليكراتيداس بشراسة سلسلة كاملة من الأفكار والمواقف المبتذلة[2]. إن النساء، يكفي أن يمعن فيهن النظر، « قبيحات » بشكل ملازم، « حقيقة » : فجسدهن « شنيع »، ووجههن كئيب كوجه القردة. ولتقنيع هذا الواقع، يلزمهن القيام بكثير من الأشياء : تطرية، لباس، تصفيف الشعر، حلي، تزيين... ؛ فهن يمنحن لأنفسهن، من أجل المتفرجين، جمالا ظاهريا يكفي لنظر دقيق أن يزيله.

1 - لا يستعمل كاريكليس نفسه الكلمة.

2 - Pscudo-Lucien, *Les Amours*, 39-42.

ثم إنهن ميالات إلى شعائر سرية تسمح لهن بتغطية فجورهن بالغريب والعجيب. ولا فائدة في التذكير بكل الموضوعات الساخرة التي يرددها هذا المقطع بشكل سطحي. فقد نجد أمثلة أخرى، بحجج متقاربة، في إمتداحات اللواطة. هكذا يضع اشيل تاتيوس (Achille Tatius) في "لوسيبي وكليتوفون" (Leucippé et Clitophon) على لسان أحد شخوصه، عاشق الغلمان: «كل شيء عند المرأة مصطنع، الكلمات والمواقف. وإذا بدت احداهن جميلة، فذلك نتيجة شاقة للدهان والتطريات. فجمالها مكون من مر مكاوي، ومن صباغات للشعر، ومن مساحيق للتجميل. وإذا أزلت عن المرأة كل زخارفها، فإنها ستشبه قيق الخرافة الذي سلخ من ريشه.» [1].

إن عالم المرأة خادع لأنه عالم سري. فالفصل الإجتماعي بين مجموعة الرجال ومجموعة النساء، ونمط حياتهم المتميز، والفصل الدقيق بين الأنشطة النسائية والأنشطة الذكورية، كل هذا عمل كثيرا، على وجه الإحتمال، على طبع هذا التخوف من المرأة كموضوع خادع تلفه الأسرار في تجربة الإنسان الهيليني. خداع ممكن حول الجسد الذي تخفيه الزينة والحلي والذي يجازف بالغش عندما ينكشف؛ وسرعان ما يشك في عيوبه المقنعة بمهارة؛ ويخشى من نقص فيه مثير للإشمئزاز؛ فسر وخصوصيات الجسد النسوي تحمل بهذا الشكل بسلطات غامضة. هل تريد، يقول اوفيد (Ovide)، أن تتخلص من انفعال أو هوى؟ أنظر عن قرب جسد عشيقتك [2]. خداع أيضا حول الأخلاق والسلوك، مع هذه الحياة الخفية التي تعيشها النساء والتي تنغلق على أسرار خفية مقلقة. إن لهذه الموضوعات، في البرهنة التي ينسبها لوسيان – المزعوم إلى كالليكراتيداس، دلالة محددة؛ بحيث أنها تسمح له بتفنيذ مبدإ تبادل المتع في العلاقة بالنساء. فكيف يمكن أن يكون هناك مثل هذا التبادل إذا كانت النساء خادعات، وإذا كانت لهن متعهن الخاصة، وإذا كن يتعاطين، بدون علم الرجال، إلى فواحش سرية؟ وكيف

1 - Achille Tatius, *Leucippé et clitophon*, II, 37.

2 - Ovide, *Les Remèdes à L'Amour*, v, 345 -348.

ويقول أيضا: «إنني أنصحك بأن تعمل على فتح كل النوافذ، وعلى ضوء النهار أن تسجل كل عيوب شكلها». وبعد الجماع «أن تسجل في ذهنك كل عيب في جسمها، وأن تبقي عينيك ثابتتين على عيوبها» (411 - 418)

يمكن أن تكون هناك مبادلة صالحة إذا كانت المتع التي يفترضها مظهرهن ليست سوى وعودا مزورة ؟ بحيث أن الإعتراض الموجه إلى العلاقة بالغلمان – أنها ليست مطابقة للطبيعة – يمكنه أن ينطبق كذلك على النساء ؟ بل بشكل أكثر خطورة لأنهن، بمحاولتهن إخفاء حقيقتهن، يستخدمن الكذب بكيفية إرادية. إن دليل التجميل يمكن أن يظهر لنا سطحيا في هذا النقاش بين الحبين ؛ غير أنه ينهض، بالنسبة للقدماء، على عنصرين جادين : التخوف الآتي من الجسد النسوي، والمبدأ الفلسفي والأخلاقي أن المتعة ليست مشروعة إلا إذا كان الموضوع الذي يثيرها واقعيا. والحال أن المتعة مع إمرأة، في الإستدلال اللوطي، لا يمكنها أن تجد تبادلا لأنها ترفق بكثير من الكذب والرياء.

وعلى عكس ذلك، فإن المتعة مع الغلمان توضع تحت علامة الحقيقة [1]. فجمال الغلام واقعي، لأنه بدون تكلف ولا زينة. وكما يقول أشيل تاتييوس على لسان أحد شخوصه: «إن جمال الغلمان ليس متأثرا بعطور المر المكاوي ولا بالروائح الخادعة والمستعارة؛ ولعل عرق الغلمان يرسل رائحة أفضل من كل صندوق حلي إمرأة» [2]. وضد الإغراءات الخادعة لزينة المرأة، يرسم كاالليكراتيداس لوحة الغلام الذي لا يهتم بأي تزين : فهو يقفز من فراشه في الصباح الباكر، ويغتسل بالماء النقي ؛ ولا يحتاج إلى مرآة، ولا يلجأ إلى مشط؛ فيضع كلاميده على كتفه، ويسرع نحو المدرسة ؛ وفي الملعب الرياضي يتمرن بقوة، ثم يعرق ويمضي للإستحمام ؛ وبعدما يسمع ويفهم دروس الحكمة التي توجه إليه، ينام تحت تأثير أتعاب النهار.

مع هذا الغلام بدون خدعة، كيف لا نأمل اقتسام كل حياته ؟ [3]. فقد نحب «قضاء وقتنا جالسين أمام هذا الصديق»، والإفادة من متعة الحديث معه، و«إقتسام كل نشاطه». إنها متعة عاقلة قد لا تدوم ببساطة الزمن الهارب للشباب ؛ وما دام أنها لا تتخذ لنفسها كموضوع الجمال الحسي الذي يزول لا محالة، فإنها يمكن أن

1 - Pseudo - Lucien, *Les Amours*, 44-45.
2 - Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, II, 37.
3 - Pseudo-Lucien, *Les Amours*, 46.

تدوم الحياة كلها : فالشيخوخة، والمرض، والموت، وحتى القبر، كل شيء يمكن أن يكون مشتركا ؛ بل إن « غبار العظام ذاته قد لايمكن فصله » . لقد كانت موضوعة معتادة أن صداقات تربط إنطلاقا من غراميات الشباب تسند الحياة حتى الموت بمحبة رجولية طويلة. لذلك يبدو أن هذا المقطع للوسيان – المزعوم هو تنويع على إحدى الموضوعات المعروضة في « مأدبة » إكسنوفون ؛ فالافكار هي نفسها، معروضة بنظام متشابه، ومعبر عنها بكلمات متقاربة : متعة النظر المتبادل، الحديث الودي، إقتسام العواطف في النجاح أو الفشل، العناية بالصديق عندما يصيبه المرض : بهذه الكيفية يمكن للمحبة أن تدوم بين الصديقين إلى حين قدوم ساعة الشيخوخة [1]. على أن نص لوسيان–المزعوم يلح خصوصا على نقطة مهمة. إن الأمر يتعلق، في هذه المحبة التي تتواصل بعد المراهقة، بتشكيل رابطة لن يعود يمكن فيها لدور العاشق ولدور المعشوق أن يتمايزا، بحيث يكتمل التساوي أوتتحقق المعكوسية التامة. هكذا كان الأمر، يقول كالليكراتيداس، فيما يرجع لأوريست (Oreste) وبيلاد (Pylade) اللذين كان من التقليدي أن يتساءل بخصوصهما كما بالنسبة لأشيل وباتروكل (Patrocle)، عمن كان العاشق وعمن كان المعشوق. فبيلاد كان هو المعشوق ؛ ولكن مع تقدمه في السن، ومجيئ وقت الإمتحان – يتعلق الأمر بالنسبة للصديقين بتقرير من منهما سيتعرض للموت – فإن المعشوق يتصرف كعاشق. إن هذا يشكل نموذجا. فعلى هذا النحو، يقول كالليكرا تيداس، يجب أن يتحول الحب المتحمس والجدي الذي يكنُّ للغلام ؛ إنه يجب أن ينتقل إلى الشكل الرجولي عندما تأتي لحظة الشباب الكفيلة أخيرا بالتفكير. ففي هذه المحبة الذكورية، فإن الذي كان محبوبا « يرد الحب بدوره »، وهذا إلى درجة أنه يصير من الصعب معرفة « من منهما كان عاشقا » ؛ إن محبة الذي يحب ترجع إليه من طرف المحبوب كصورة معكوسة في مرآة [2].

إن رد المحبوب للمحبة التي تلقاها كان دائما ينتمي إلى الاخلاقيات اللوطية، سواء في شكل المساعدة في الضراء، أو في شكل العناية أثناء الشيخوخة،

1 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 18.
2 - Pseudo-Lucien, *Les Amours*, 48.

أو المصاحبة خلال مجرى الحياة، أو في شكل التضحية غير المتوقعة. إلا أن الحاح لوسيان–المزعوم على تسجيل مساواة العاشقين والإستخدام الذي يقيمه للكلمات التي تميز التبادلية الزوجية يبدوان أنهما يحددان الإنشغال باخضاع الحب الذكوري لنموذج الحياة المشتركة بين إثنين كما كانت توصف ويوصي بها الزواج. وبعدما فصل القول في كل ماهو بسيط، وطبيعي، ومجرد من كل تضحية في جسد رجل شاب، وإذن بعدما يكون قد أسس في «الحقيقة» المتعة التي يمكن لهذا الأخير أن يوفرها، فإن مؤلف النص يعمل على حمل كل الرابطة الروحية، لا على الفعل التربوي ولا على الأثر التكويني لهذا التعلق، وانما على التبادلية الدقيقة لتبادل متساو. وبقدرما أن وصف الجسدين الذي كوري والأنثوي، في خطاب كالليكراتيدس، هو وصف واضح التباين، بقدر ما أن أخلاقية الحياة المشتركة بين إثنين تبدو أنها تقرب المحبة الرجولية من الرابطة الزوجية.

ومع ذلك، فهناك اختلاف أساسي. ذلك أنه إذا كان حب الغلمان يعرف بأنه الوحيد الذي يمكن أن ترتبط فيه الفضيلة بالمتعة، فإن هذه المتعة لا يشار إليها أبدا كمتعة جنسية. مفاتن الجسد الفتي، دون تجميل مصطنع ولا خديعة، جمال هذه الحياة المنتظمة الحكيمة، والمحادثات الودية، والمحبة المتبادلة: كل هذا صحيح. ولكن النص واضح هنا: فعلى فراشه ينام الغلام بدون «رفيق»؛ ولا ينظر إلى أي أحد في طريقه إلى المدرسة؛ وعندما يأتي المساء، فإنه ينام فورا من جراء تعب عمل النهار. وإلى عشاق مثل هؤلاء الغلمان، يقدم كالليكراتيداس نصيحة قطعية: البقاء عفيفا مثل سقراط حينما كان يستريح بجانب السياد (Alcibiade)، والإقتراب منهم باعتدال ورفق، وعدم إضاعة محبة طويلة من أجل متعة بسيطة. ولعل هذا الدرس هو الذي سيعتمد، بمجرد ما ينتهي النقاش، وحينما يمنح ليسيموس الجائزة، باحتفالية ساخرة: إنه يعود إلى الخطاب الذي تغنى بحب الغلمان، وذلك بالحد الذي يمارس هذا الحب من طرف «الفلاسفة» وبالحد الذي يلتزم فيه بروابط صداقة «عادلة ودون دنس».

على هذا النحو، ينتهي النقاش بين كاريكليس وكالليكراتيداس "بانتصار" حب الغلمان. وهو إنتصار مطابق لخطاطة تقليدية تخص الفلاسفة بلوطية تتجنب فيها المتعة الحسية. ومع ذلك، فهو إنتصار يترك للجميع ليس وحسب حق، ولكن

أيضا واجب التزوج (حسب صيغة التقينا بها عند الرواقيين) . والواقع أن هذه خاتمة توفيقية تركب على كونية الزواج إمتياز حب للغلمان محفوظ لولائك الذين، بصفتهم فلاسفة، هم قادرون على « فضيلة مكتملة » . إلا أنه يجب ألا ننسى بأن هذا النقاش الذي يسجل طابعه التقليدي والخطابي في النص نفسه، مركب داخل محاورة أخرى : محاورة ليسينوس مع ثيومنيست الذي يسأله عن أي الحبين عليه أن يختار، في حين أنه منجذب إلى هذا وذاك . يخبر ليسينوس إذن ثيومنيست بـ« الحكم » الذي أصدره على المتبارين . ولكن ثيومنيست يتهكم فورا على ما شكل النقطة الأساسية في النقاش وعلى شرط إنتصار الحب اللوطي : فهذا الحب إنتصر لأنه مرتبط بالفلسفة، والفضيلة، وإذن بالغاء المتعة الحسية الجسدية . فهل ينبغي الإعتقاد بأن هذه هي واقعيا الكيفية التي يتم بها حب الغلمان ؟ إن ثيومنيست لا يغتاظ، كما كان يفعل كاريكليس، من نفاق مثل هذا الخطاب . ففي الموقع الذي يبرز فيه مناصرو حب الغلمان غياب كل فعل جنسي لربط المتعة بالفضيلة، يرى بأن سبب وجود هذا الحب هو الإتصالات الجسدية، والقبلات، والمداعبات، والتمتع . فلا يمكن على كل حال جعلنا نعتقد بأن كل متعة هذه العلاقة هي في النظر وفي التلذذ بالحديث المتبادل . أكيد أن النظر لطيف، ولكنه ليس الا لحظة أولى . بعده يأتي اللمس الذي يدعو الجسد كله إلى التلذذ . ثم القبلة، التي تكون في البداية خجولة، والتي سرعان ما تصير مقبولة . أما اليد، فلا تبقى كل هذا الوقت بدون حركة : فهي تدخل تحت الثياب، وتضغط قليلا على الصدر، وتنزل على طول البطن، ثم تصل إلى « زهرة البلوغ » وأخيرا تصيب الهدف [1] . إن هذا الوصف لا يصلح بالنسبة لثيومنيست، ولا بالنسبة لمؤلف النص من دون شك، كرفض لممارسة غير مقبولة . بل هو تذكير بأنه من المستحيل الإبقاء – باستثناء حيلة نظرية متعذر دعمها – على "الأفروديسيا" خارج ميدان الحب وتبريراته . إن تهكم لوسيان – المزعوم ليس كيفية لإدانة هذه المتعة التي يمكن أخذها من الغلمان والتي يذكرها وهو يبتسم ؛ وإنما هو إعتراض

1 - *Les Amours, Ibid.*, 53.

أساسي على الحجية القديمة للوطية اليونانية التي، لتفكيرها وصياغتها وتخطيها وتبريرها، كانت تتجنب الحضور الجلي للمتعة الحسية. إِنه لا يقول بأن حب النساء هو الأفضل، ولكنه يبين الضعف الأساسي لخطاب حول الحب لا يقيم مكانا للأفروديسيا وللعلاقات التي تنعقد فيها.

III

إيروسية جديدة

في المرحلة التي لوحظ فيها أن التفكير في حب الغلمان كان لا يفصح عن عقمه، نرى بأن بعض عناصر إيروسية جديدة قد بدأت تتشكل. إنها لم تكن تجد موقعها المتميز في النصوص الفلسفية، وليس من حب الغلمان كانت تستعير موضوعاتها الرئيسية ؛ وإنما كانت تتطور بخصوص العلاقة بين الرجل والمرأة وكانت تعبر عن نفسها في هذه القصص الروائية التي شكلت مغامرات « كايرياس وكالليرهوي » (Chaeréas et Callirhoé) التي كتبها شاريتون دافروديسياس (Chariton d'Aphrodisias)، ومغامرات "لوسيبي وكليتوفون" التي رواها أشيل تاتييوس، أو « الأثيوبيك » (Ethiopiques) لهيليودور (Héliodore)، الأمثلة الرئيسية التي بقيت لنا. صحيح أن كثيرا من الشكوك تخيم على هذا الأدب : شكوك تمس شروط ظهوره ونجاحه، وتمس تاريخ النصوص، ودلالتها الإستعارية والروحية المحتملة[1]. غير أنه بالإمكان مع ذلك، في هذه القصص الطويلة المليئة بالعديد من المغامرات، إبراز حضور بعض الموضوعات التي ستطبع فيما بعد الإيروسية الدينية كما الدنيوية : وجود علاقة « متغايرة الجنس » موسومة بقطب ذكوري وقطب أنثوي، مستلزم إمتناع يتشكل أكثر بكثير على التمام البكري منه على الهيمنةالسياسية والرجولية للرغبات ؛ وأخيرا تحقيق ومكافأة هذا الطهر في وحدة لها شكل وقيمة زواج روحي. بهذا المعنى، وأيا كان تأثير الأفلاطونية على هذه الايروسية، فإنها، كما نرى، بعيدة جدا عن إيروسية كانت تحيل أساسا على الحب الزاهد للغلمان وعلى إكتماله في الشكل الدائم للصداقة.

1 - انظر حول هذا الموضوع : M. GRANT, *The climax of Romé*, p. 117 et Suiv.
Th. HÄGG, *Narrative technique in Ancient Greek Romances.*

إنه لا شك في أن حب الغلمان لم يكن غائبا تماما من هذا الأدب الروائي. فهو لا يحتل، بطبيعة الحال، مكانا هاما وحسب في قصص بيترون (Pétrone) أو أبيلي (Apulée)، التي تشهد على التواتر والقبول العام للممارسة، ولكنه حاضر أيضا في بعض قصص الغذرية، والخطوبة والزواج. ففي «لوسيبي وكليتوفون» مثلا، هناك شخصان يمثلانه، وبكيفية إيجابية تماما : كلينياس (Clinias)، الذي يحاول أن يثني عاشقه عن الزواج، يعطي مع ذلك لبطل القصة نصائح ممتازة للتقدم في حب الفتيات[1]. أما مينيلاس (Ménélas)، فيقترح نظرية موفقة في قبلة الغلمان – قبلة ليست مرهفة ولا رخوة ولا ماجنة كقبلة النساء، قبلة لا تولد من الفن، ولكن من الطبيعة : عسل الزهر الذي صار شفاها، تلك هي القبلة البسيطة لغلام في الملعب الرياضي[2]. ولكن ليست هذه سوى موضوعات عرضية وهامشية ؛ فحب الغلام ليس ابدا هو الموضوع الرئيسي للقصة. وبالمقابل، فإن مركز الإهتمام إنما ينشد إلى علاقة الفتاة بالفتى. وتدشن هذه العلاقة دائما بضربة تصيبهما معا وتجعلهما يسقطان في غرام بعضهما البعض بشدة متماثلة. وبإستثناء رواية شاريتون دافروديسياس، فإن هذا الحب لا يترجم فورا إلى زواج : فالرواية تعرض السلسلة الطويلة من المغامرات التي تفصل الشابين عن بعضهما وتمنع إلى آخر لحظة الزواج وإتمام المتعة[3]. إن هذه المغامرات متماثلة، بقدر ما يكون ذلك ممكنا؛ فكل ما يحدث لأحدهما يجد شبيها له في المغامرات التي يتعرض لها الآخر، الأمر الذي يسمح لهما بإظهار نفس الشجاعة، ونفس التحمل ونفس الإخلاص. ذلك أن الدلالة الرئيسية لهذه المغامرات وقيمتها للمضي بالمسألة إلى حلها ترجعان إلى كون أن الشخصين يحافظان فيها بكيفية صارمة على إخلاص جنسي متبادل. إخلاص في الحالة التي يكون فيها الأبطال متزوجين كحالة كايرياس وكالليرهوي ؛ وعذرية في قصص أخرى تحدث فيها المغامرات والمصائب بعد إكتشاف الحب وقبل الزواج. بيد أنه يجب أن نفهم بأن هذه العذرية ليست إمتناعا بسيطا ناتجا عن

1 - Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, I, 10.
2 - *Ibid.*, II, 37.
3 - في «كايرياس وكالليرهوي» يقع الإنفصال مباشرة بعد الزواج؛ ولكن الزوجان يحتفظان، من خلال مغامراتهما، بحبهما، وطهرهما، وإخلاصهما لبعضهما.

إلتزام محدد. وإنما هي إختيار حياة يظهر، في "الإثيوبيك"، على أنه سابق حتى على الحب. فكاريكلي (chariclée)، التي رباها أباها بالتبني على البحث عن «أفضل أنماط الحياة»، كانت ترفض حتى مجرد تصور فكرة الزواج. وقد إشتكى الأب من ذلك، بعدما كان قد إقترح عليها طالب زواج منها: «فلا بقوة الحنان، ولا بالوعود، ولا باللجوء إلى الإستدلال إستطعت أن أقنعها؛ ولكن ما يشق عليّ هو أنها تستعمل نفس أفكاري ضدي؛ فهي تلجأ إلى الممارسة الكبرى للإستدلال التي علمتها إياها؛ ... إنها تضع العذرية فوق كل شيء، وتجعلها من بين الأشياء الآلهية»[1]. وبكيفية مماثلة، فإن ثياجين (Théagène) لم تكن له أبدا أية علاقة بالنساء: ف «لقد ردهن كلهن بإشمئزاز، كما فعل مع الزواج ومع كل مغامرة غرامية يمكن أن يسمع عنها، حتى أتى اليوم الذي برهن له فيه جمال كاريكلي بأنه لم يكن عديم الإحساس كما كان يظن، وإنما لم يكن قد إلتقى بعد بالمرأة الجديرة بأن تحب»[2].

وهكذا نرى بأن العذرية ليست ببساطة إمتناعا سابقا على الممارسة الجنسية.

ولكنها إختيار، وأسلوب حياة، وشكل عالي من الوجود يختاره البطل في الإنشغال الذي له بذاته. وحينما ستأتي أكثر المغامرات غرابة لتفصل بين البطلين وتعرضهما لأسوإ المخاطر، فإن أعظم هذه المخاطر سيكون، بطبيعة الحال، هو التعرض لطمع الآخرين الجنسي؛ وسيكون أعلى إختبار لقيمتهما ولحبهما المتبادل أن يقاوما بأي ثمن وأن ينقذا هذه العذرية الأساسية. أساسية للعلاقة بذاتيهما، وأساسية للعلاقة بالآخر. على هذا النحو، تنبسط رواية أشيل تاتيوس – وهي نوع من قصة مغامرة للعذرية المزدوجة. عذرية معروضة، مهاجمة، مشكوك فيها، مفترى عليها، مصونة – بإستثناء خرق صغير مشرف أتاحه كليتوفون لنفسه –؛ مبررة ومصدقة أخيرا في نوع من محاكمة إلهية تسمح بالقول بخصوص الفتاة الشابة: إنها «ظلت إلى اليوم كما كانت عندما غادرت مسقط رأسها؛ وإنه لشرف لها أنها بقيت عذراء وسط القراصنة وأنها قاومت

1 - Héliodore, *Ethiopiques*, II, 33.
2 - *Ibid.*, III, 17.

ضد الأسوإ والأخطر»[1] و بالكلام عن نفسه، يمكن لكليتوفون أن يقول هو أيضا وبكيفية مماثلة: «إنه إذا وجدت عذرية ذكورية، فإنني قد إحتفظت بها أنا أيضا.» [2].

ولكن إذا كان الحب والإمتناع الجنسي يأتيان للتطابق بهذا الشكل على طول المغامرة، فإنه ينبغي أن نفهم بأن الأمر لا يتعلق ببساطة بالدفاع عن النفس ضد آخرين. فصون العذرية يصلح أيضا داخل علاقة الحب. أي أن الواحد يحفظ نفسه للآخرإلى حين أن يجد الحب والعذرية إتمامها في الزواج. بحيث أن التعفف الماقبل زوجي، الذي يقرب فكريا بين الخطيبين طالما بقيا منفصلين وخاضعين لإختبار الآخرين، يمنعهما ضد أنفسهما ويجعلهما ممتنعين حينما يجتمعان أخيرا بعد الكثير من المغامرات. فعندما وجدا نفسيهما وحيدين داخل كهف، وقد إستسلما لبعضهما، «أشبع ثيياجين وكاريكلي نفسيهما عناقا وقبلات دون إكراه ولاحدٍّ. وبنسيان كل شيء، تعانق الحبيبان طويلا كما لو كانا جسدا واحدا، مستسلمين إلى حد الإشباع لحبهما الطاهر العذري دائما، مازجين السيول الدافئة لدموعهما، وغير متبادلين إلا القبلات العفيفة. وحينما كانت كاريكلي تشعر بأن ثيياجين صار متأثرا أكثر ورجوليا أكثر، فإنها كانت تصده مذكرة إياه بأيمانه، ولم يكن هو من جهته يجد أي عناء في التحكم في نفسه وكان يجبر ذاته على الحكمة والتعقل؛ لأنه إذا كان ضحية للحب، فإنه كان يسيطر مع ذلك على حواسه.»[3]. وإذن، فإن هذه العذرية لا يجب أن تفهم كموقف قد يكون متعارضا مع كل العلاقات الجنسية، حتى ولو تمت داخل الزواج. وإنما هي بالأحرى الإختبار التمهيدي للزواج، والحركة التي تقود إليه والتي سيجد فيها تحقيقه. وهكذا يشكل الحب والعذرية والزواج مجموعا: فعلى الحبيبين أن يصونا تماميتهما الجسدية، ولكن أيضا طهارة قلبيهما إلى حين القران، الذي ينبغي أن يفهم بالمعنى الحسي والروحي معا.

---

1 - Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, VIII, 5.
2 - *Ibid.*, V, 20 ; VI,16
3 - Héliodore, *Ethiopiques*, V, 4.

على هذا النحو، بدأت تتطور إيروسية مختلفة عن تلك التي وجدت نقطة إنطلاقها في حب الغلمان، حتى ولو كان الإمتناع عن المتع الجنسية، في كليهما، يلعب دورا مهما : إنها تنتظم حوّل العلاقة المتناظرة والمتبادلة للرجل والمرأة، وحول القيمة العليا الممنوحة للعذرية والقران التام الذي فيه تجد إكتمالها.

خاتمة

يبدو أن تفكيرا أخلاقيا كاملا حول النشاط الجنسي ومتعه قد حدد، على إمتداد القرنين الأولين من عهدنا، تقوية معينة لموضوعات الصرامة. فبعض الأطباء إنشغلوا بآثار الممارسة الجنسية، وأوصوا بالإمساك عنها، وصرحوا بتفضيلهم للعذرية على إستعمال المتع. وأدان فلاسفة كل علاقة يمكنها أن تتم خارج الزواج، ووصفوا للزوجين إخلاصا صارما وبلا إستثناء. وأخيرا، يبدو أن تجريدا مذهبيا من الأهمية قد إنصب على حب الغلمان.

فهل يجب، لذلك، التعرف، في الخطاطة التي تشكلت على هذا النحو، على مجمل أخلاق مقبلة، تلك التي ستوجد في المسيحية حينما سيتم إعتبار الفعل الجنسي ذاته شرا، وحينما ستعمل على الا تمنح له أية شرعية الا داخل الرابطة الزوجية، وحينما سيدان حب الغلمان على أنه ضد الطبيعة ؟ وهل يجب، في العالم اليوناني – الروماني، إفتراض أن البعض قد إستشعر سلفا هذا النموذج من الصرامة الجنسية الذي سيزود فيما بعد، في المجتمعات المسيحية، بهيكل شرعي ودعامة مؤسساتية ؟ بهذا الشكل، قد نجد، مبررا عند بعض الفلاسفة المتشددين، المعزولين وسط عالم كان يظهر أنه ليس كذلك، مجمل أخلاق أخرى موجهة، في القرون الموالية، لإتخاذ أشكال أكثر إكراها وصلاحية أكثر عموما.

إن المسألة مهمة، وهي تندرج في تقليد طويل. فقد رسمت، منذ النهضة، في الكاثوليكية كما في البروتيستانتية، خطوط فصل متماثلة نسبيا : فمن جهة، أولئك الذين كانوا يتشبثون بأخلاق معينة قديمة قريبة من المسيحية (وهذه هي أطروحة Juste lipse في *Monuductio ad Soitan philosophiam* التي

أصلها كارل بارث بجعله إبكتيتوس مسيحيا حقيقيا ؛ وبشكل متأخر ومن الجانب الكاثوليكي أطروحة ج-ب. كامو وخصوصا جان-ماري دوبوردو في كتابه « أبيكتيتوس المسيحي ») ؛ ومن جهة أخرى، أولئك الذين لم تكن الرواقية، بالنسبة إليهم، أي شيء آخر غير فلسفة فضيلة، ولكنها وثنية على الدوام[ك : سوميز (Saumaise) عند البروتستانت، وارنولد (Arnauld) أو تيللمونت (Tillmont) عند الكاثوليك). على أن البرهان لم يكن مع ذلك ببساطة يتمثل في جعل بعض الفلاسفة القدماء يقفون إلى جانب الإيمان المسيحي أوصون هذا الإيمان من كل تلوث وثني ؛ وإنما كانت المشكلة أيضا هي تحديد أية أسس يجب وضعها لقيام أخلاق كانت تبدو عناصرها الأمرية، إلى حد ما، مشتركة بين الفلسفة اليونانية - الرومانية وبين الديانة المسيحية. أما النقاش الذي دار في نهاية القرن التاسع عشر، فلم يكن غريبا هو أيضا عن هذه الإشكالية، حتى ولو تداخل مع مشكلات المنهج التاريخي. فزاهن (Zahn) لم يكن يبحث، في "Adresse" الشهير [1] عن أن يجعل من إبيكتيتوس مسيحيا، ولكن أن يبرز، في فكر كان يعتبر بصفة عامة رواقيا، علامات معرفة بالمسيحية وآثار تأثيرها. أما كتاب بونهوفير (Bonhäffer) ، الذي كان يجيب عليه [2]، فإنه كان يبحث عن إقامة وحدة فكر دونما حاجة، لتفسير هذا الجانب أو ذاك منه، إلى إستدعاء متباين فعل خارجي. إلا أن الأمر كان يتعلق كذلك بمعرفة أين ينبغي البحث عن أسس الأمر الأخلاقي، وعما إذا كان من الممكن أن ينزع من المسيحية صنف معين من الأخلاق كان مرتبطا به لزمن طويل. بيد أن في كل هذا النقاش، يبدو أنه تم، بشكل أكثر أو أقل غموضا، قبول ثلاث إفتراضات : فالأساسي في الأخلاق، بحسب الأول، يجب البحث عنه في عناصر المدونة التي تتضمنها ؛ وحسب الثاني تكون الأخلاق الفلسفية للعصر القديم المتأخر قد إقتربت من المسيحية بقواعدها القاسية، وذلك بقطيعة شبه تامة مع التقليد السابق ؛ وأخيرا، حسب الإفتراض الثالث، فإنه بعبارات السمو والطهر يكون من الملائم مقارنة الأخلاق المسيحية بتلك التي تكون، عند بعض فلاسفة العهد القديم، قد أعدتها سلفا.

1 - Th. ZAHN, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis Zum Christentum*, 1894.
2 - A. BONHÖFFER, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911.

ومع ذلك، فإنه ليس من الممكن الوقوف عند هذا الحد. بل ينبغي، أولا التذكير دوما بأن مبادئ الصرامة الجنسية لم يتم تعريفها لأول مرة في فلسفة المرحلة الإمبراطورية. فلقد تضمن الفكر اليوناني للقرن الرابع صياغات لم تكن أقل إلزامية وإكراها. وبعد، فلقد رأينا بأن الفعل الجنسي يبدو أنه قد إعتبر منذ زمن طويل خطيرا، صعبا على الضبط ومكلفا ؛ أما القياس الدقيق لممارسته الممكنة وادراجه داخل حمية يقظة، فلقد كانا مطلوبين منذ زمن بعيد. فافلاطون، وإزوكرات، وأرسطو، كانوا، كل واحد بطريقته الخاصة ولأسباب متنوعة، يوصون على الأقل ببعض أشكال الإخلاص الزوجي. وأما لحب الغلمان، فكان يمكن أن تمنح أعلى قيمة، ولكن كان يطلب منه أيضا أن يمارس الإمساك حتى يستطيع أن يحفظ القيمة الروحية التي كانت تنتظر منه. وإذن، فمنذ زمن بعيد، كان هم الجسد والصحة، والعلاقة بالمرأة والزواج، والعلاقة بالغلمان، قد شكلت كلها دوافع لبلورة أخلاق صارمة. وبكيفية معينة، فإن الصرامة الجنسية التي توجد عند فلاسفة القرون الأولى لعهدنا إنما تتجذر في هذا التقليد القديم، على الأقل بقدر ما تعلن عن أخلاقية مستقبلية.

على أنه قد يكون من غير الصحيح ألا يرى في هذه الأفكار حول المتعة الجنسية غير الإبقاء على تقليد طبي وفلسفي قديم. صحيح أنه ينبغي ألا ينكر ما كان هناك من إتصال، مصون بعناية، ومن إعادة تنشيط إرادي أيضا في فكر القرون الأولى، المسكون بكامل الجلاء بالثقافة الكلاسيكية. فالفلسفة والاخلاق الهيلينستيتين عرفتا ما أسماه مارو (Marrou) ب « الصيف الطويل ». ولكن يبقى، مع ذلك، أن تعديلات عديدة تبرز واضحة محسوسة : إنها تمنع من إعتبار أخلاق مزونيوس أو أخلاق بلوتارك كتقوية بسيطة لدروس إكسونوفون، وأفلاطون، وإزوكرات أو أرسطو ؛ وهي تحول أيضا دون إعتبار نصائح سورانوس أوريفيس ديفيز مجرد تنويعات على مبادئ أبوقراط أوديوكليس.

فمن جهة الغذائي وأشكلة الصحة، إتسم التغيير بقلق أقوى وأشد، بتعريف أوسع وأكثر تفصيلا للترابطات بين الفعل الجنسي والجسد، بإنتباه حاد إلى إزدواجية آثاره ونتائجه المقلقة. ولم يكن ذلك ببساطة إنشغالا أكبر بالجسد ؛

وإنما كان أيضا كيفية أخرى للنظر في النشاط الجنسي، وفي خشيته بالنسبة لمجموع قراباته مع الأمراض والضرر. ومن جهة المرأة وأشكلة الزواج، كان التعديل يرتبط خصوصا بتثمين الرابطة الزوجية والعلاقة المزدوجة التي تشكله ؛ فالسلوك المستقيم للزوج، والإعتدال الذي ينبغي أن يفرضه على نفسه لا يبرران ببساطة بإعتبارات تهم الوضع، ولكن بطبيعة الرابطة، وشكلها الكوني والإلتزامات المتبادلة التي تنتج عنها. وأخيرا من جهة الغلمان، صارت ضرورة الإمساك والإمتناع تدرك أقل فأقل ككيفية لمنح أشكال من الحب أعلى القيم الروحية، وأكثر فأكثر كعلامة على نقص هو نقصه الخاص.

والحال أنه، من خلال هذه التعديلات لموضوعات كانت قائمة سلفا، يمكن التعرف على تطور فن للوجود هيمن عليه الإنشغال بالذات. إن فن الذات هذا لم يعد يلح كثيرا على المغالاة التي يمكن الإستسلام لها والتي قد يجدر التحكم فيها لممارسة السيطرة على الآخرين ؛ بل إنه بات يشدد أكثر فأكثر على هشاشة الفرد حيال الأضرار المتنوعة التي يمكن أن يحدثها النشاط الجنسي ؛ كما غدا يشدد أيضا على ضرورة إخضاع هذا النشاط لشكل كوني يكون به الانسان مرتبطا ويؤسسه كل البشر بالطبيعة والعقل معا. ويبرز كذلك الأهمية التي تكمن في تطوير كل الممارسات وكل التمرينات التي يمكن بواسطتها الإحتفاظ بمراقبة كافية على الذات والتوصل في نهاية المطاف إلى التمتع الخالص بالذات. فليست تقوية أشكال من المحظور هي التي في أصل هذه التعديلات التي لحقت بالأخلاق الجنسية ؛ وإنما هو تطور فن للوجود كان يدور حول مسألة الذات، وتبعيتها وإستقلالها، وشكلها الكوني والرابطة التي يمكنها وينبغي لها أن تقيمها مع الآخرين، والإجراءات التي تمارس بواسطتها مراقبتها على نفسها والكيفية التي يمكنها بها أن تقيم سيادتها الكاملة على ذاتها.

ولعل في هذا السياق بالذات برزت ظاهرة مزدوجة، مميزة لهذه الأخلاقية المتعية. فمن جهة، يتم فيها طلب إنتباه أكثر حيوية للممارسة الجنسية، ولآثارها على العضوية، ولقيمتها وصعوباتها في العلاقة بالغلمان. ولكن، في ذات الحين الذي تم التوقف عندها أكثر، وتمت تقوية الأهمية التي تولى لها، ظهرت بسهولة

على أنها خطيرة وكما لو كانت كفيلة بالمجازفة بالعلاقة بالذات المزمع إقامتها؛ لقد صار من الضروري أكثر فأكثر الإرتياب منها، ومراقبتها، وتحديدها ما أمكن ذلك داخل علاقات الزواج وحدها - حتى ولو تطلب الأمر، في هذه العلاقة الزوجية، شحنها بدلالات أقوى. فالأشكلة والقلق كانا يسيران بشكل متساو ومتواز مع التساؤل واليقظة. على هذا الأساس، إقترحت كل حركة التفكير الأخلاقي والطبي والفلسفي أسلوبا معينا من السلوك الجنسي ؛ مختلف عن ذلك الذي كان قد رسم في القرن الرابع ؛ ولكن مختلف أيضا عن ذلك الذي سيوجد فيما بعد في المسيحية. إن النشاط الجنسي فيها ينتمي إلى الضرر بشكله وآثاره، ولكنه ليس في ذاته وجوهريا شرا. فهو يجد تحقيقه الحسي الملموس، الطبيعي والمعقول في الزواج؛ ولكن الزواج ليس إلا الإستثناء، الشرط الصوري والضروري لكي يكف ذلك النشاط عن أن يكون ضارا. وهو يجد مكانه بصعوبة في حب الغلمان، ولكن ليس هذا الحب مدانا، لذلك، بصفة الضد طبيعة.

هكذا إرتسمت، في تهذيب فنون العيش والإنشغال بالذات، بعض القواعد التي تبدو قريبة من تلك التي ستوجد صياغتها في الأخلاقيات اللاحقة. غير أن هذا التماثل يجب ألا يخدعنا. فهذه الأخلاقيات ستعرف كيفيات أخرى للعلاقة بالذات : تمييز المادة الأخلاقية إنطلاقا من التناهي والسقوط والشر، نمط من الإخضاع في شكل إمتثال لقانون عام هو في ذات الوقت ارادة إله شخصي ؛ نوع من الإشتغال على الذات يتضمن حل خبايا النفس وتأويلية مطهرة للرغبات ؛ نمط من التحقيق الأخلاقي ينزع إلى التخلي عن الذات. أما عناصر المدونة المتعلقة باقتصاد المتع، والإخلاص الزوجي، والعلاقت بين الرجال، فإنها يمكن أن تظل متشابهة. وحالئذ، فإنها ستنتمي إلى أخلاقية معدلة بعمق وإلى كيفية أخرى لتشكل الذات كذات أخلاقية لسلوكاتها الجنسية.

الفهرس

تاريخ الجنسانية

الانشغال بالذات

إن المشروع الابتدائي لهذه السلسلة من الدراسات ، الذي عرض في كتاب «إرادة العرفان» (1976) ، لم يكن هو إعادة بناء تاريخ السلوكات والممارسات الجنسية ، ولا تحليل الأفكار (العلمية ، الدينية ، أو الفلسفية) التي تم من خلالها تمثل هذه السلوكات ؛ وإنما كان هو فهم كيف تشكل ، في المجتمعات الغربية الحديثة ، شيء مثل «تجربة «ل» الجنسيانية» ، وهذه مقولة مألوفة لدينا ولكنها لم تظهر مع ذلك قبل بداية القرن التاسع عشر .

إن الحديث عن الجنسانية كتجربة فريدة تاريخيا يفترض القيام بكتابة جينيالوجيا للذات الراغبة ، وبالتالي العودة ليس إلى بدايات التقليد المسيحي وحسب ، وإنما أيضا إلى الفلسفة اليونانية القديمة .

وهكذا ، فبانطلاقة من المرحلة الحديثة وبرجوعه ، فيما وراء المسيحية ، إلى العهد القديم ، كان ميشال فوكو يصطدم بسؤال بسيط جدا وعام جدا في آن واحد ؛ لماذا يشكل السلوك الجنسي ، والأنشطة والمتع المتعلقة به ، موضوع انشغال أخلاقي؟ لماذا هذا الهم الأخلاقي الذي ظهر ، حسب لحظات مختلفة ، أكثر أو أقل أهمية من الانشغال الأخلاقي الذي انصب على ميادين أخرى من الحياة الفردية أو الجماعية ، مثل السلوكات الغذائية أو القيام بالواجبات المدنية؟ إن هذه الأشكلة للوجود ، المطبقة على الثقافة اليونانية -اللاتينية ، ظهرت بدورها مرتبطة بمجموعة من الممارسات يمكن أن تسمى بـ «فنون الوجود» أو «تقنيات الذات» كانت من الأهمية القصوى بمكان لتستحق أن تخصص لها دراسة كاملة .

من هنا ، في نهاية المطاف ، إعادة توجيه ومركزة هذه الدراسة الشاملة حول جينيالوجيا انسان الرغبة منذ العهد اليوناني الكلاسيكي حتى القرون الأولى للمسيحية ، وتوزيعها على ثلاثة أجزاء تشكل كلا واحدا :

- «استعمال المتع» يدرس الكيفية التي تم بها تفكير السلوك الجنسي في الفكر اليوناني الكلاسيكي كميدان للتقديرات والاختيارات الأخلاقية ، وأنماط التذويت التي كان هذا الفكر يحيل عليها . المادة الأخلاقية ، أنماط الأخضاع ، أشكال بناء الذات والغائية الأخلاقية ، وكيف أن الفكر الطبي والفلسفي قد بلور هذا «الاستعمال للمتع» وصاغ بخصوصه بعض موضوعات الصرامة التي ستصير فيما بعد متواترة حول أربع محاور للتجربة . العلاقة بالجسد ، والعلاقة بالزوجة ، والعلاقة بالغلمان والعلاقة بالحقيقة .

- «الانشغال بالذات» ويحلل هذه الأشكلة في النصوص اليونانية واللاتينية للقرنين الأولين من العهد المسيحي ، وتغيير الاتجاه الذي عرفته داخل فن للحياة هيمن عليه الانشغال بالذات نفسها .

- «اعترفات الجسد» وتعالج ، أخيرا ، تجربة الشهوة الجسدية في القرون الأولى المسيحية ، والدور الذي لعبته فيها التأويلية والكشف المطهر للرغبة .

وقد توفي ميشال فوكو دون أن يتمكن من إصدار هذا الجزء الأخير . وقد ترك وصية تمنع منعا كليا أن ينشر أي مكتوب بعده لم يوافق عليه . لذلك لن يجد القارئ هنا سوى الجزأين الأولين . «استعمال المتع» و«الانشغال بالذات» ، مع المقدمة العامة التي هي «إرادة العرفان» .



صورة الغلاف للفنان الفرنسي
DESPIERRE - Hellade 1970

ISBN 9981-25-320-0
9 789981 253209